SEMITICA

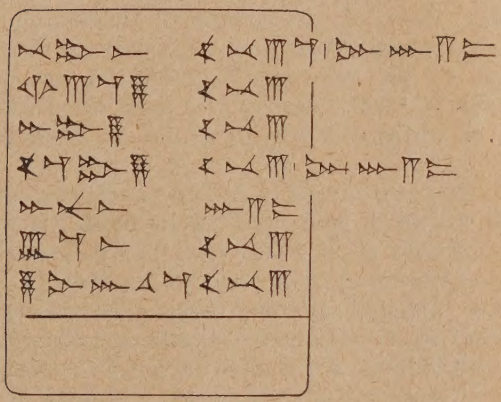
CAHIERS

PUBLIÉS PAR L'INSTITUT D'ÉTUDES SÉMITIQUES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

VI



LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (6e)

1956

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

61531

BE1
Se52
v.6

PRÉSAGES MÉDICAUX DE L'HARUSPICINE BABYLONIENNE[1]

A la suite de l'intéressante communication que M. Leibovici a faite, voici quelques mois, à la Société Asiatique, sur l'astrologie médicale en Mésopotamie d'après des documents récemment publiés, j'ai pensé qu'il ne serait pas inutile de rechercher dans le vaste corpus de l'haruspicine la place que réservait le devin par excellence, le *bârû*, aux présages concernant les maladies.

Cette place est modeste parce que l'haruspicine babylonienne, comme l'astrologie, répond avant tout à des préoccupations collectives. Cependant, telle est l'ampleur de notre documentation dans ce domaine que j'abuserais certainement de votre attention si je voulais énumérer ici toutes les sentences « hépatoscopiques » qui traitent de morts naturelles, d'épidémies, ou de maladies imprévues. Je me bornerai donc à examiner celles qui concernent explicitement un malade et qui prédisent l'issue du mal dont il souffre.

Dans l'haruspicine « ancienne », c'est-à-dire : à peu près contemporaine de la première dynastie de Babylone (premiers tiers du second millénaire avant J.-C.), nous trouvons le plus souvent la simple formule : « (Le malade) mourra (ou : guérira) », ou bien : « Pour un malade (variante : si c'est pour un malade) : il mourra (ou : guérira) ». Exceptionnellement, l'évolution de la maladie et sa durée sont précisées : « Pour un malade : le trouble de la mort fondra sur lui et il mourra », ou encore : « Tel jour, le malade mourra » ; « Pour un malade : il aura une mort agitée ».

Dans l'haruspicine postérieure, de tels présages se multiplient, non seulement en valeur absolue, mais aussi proportionnellement aux autres. L'issue fatale est annoncée brutalement dans une quarantaine de cas, la guérison pure et simple, promise dans une trentaine. De plus, les pronostics s'étoffent et se différencient : « Le malade traînera, mais il guérira », ou : « Sa maladie sera longue, mais il guérira » ; « Le malade sera en danger de mort, mais il guérira ». D'autre part : « Le malade mourra le jour même », ou :

1. Communication à la Société Ernest Renan (27 octobre 1956).

« en peu de jours », ou « le 6 », ou : « le 10 du présent mois ». Enfin, comme nous le verrons tout à l'heure, et surtout dans des tablettes spéciales, le diagnostic précède à l'occasion le pronostic. Nous retiendrons seulement ici, à titre de curiosité, que d'étranges compensations s'établissent parfois : « Le malade guérira, le bien portant mourra », ou : « Quant au mourant, il vivra, quant au vivant, il mourra ».

*
* *

Les historiens de la divination antique ont parfois regretté le temps qu'ils avaient perdu sur celui que les Anciens dépensaient si vainement. En Mésopotamie tout au moins, les pratiques divinatoires tenaient une place de choix et ce serait fausser notre perspective historique que de les négliger. D'ailleurs, même dans les sciences mortes, et les plus chimériques, l'esprit chemine selon des voies qui ne diffèrent pas essentiellement de celles qu'il suivrait à de meilleurs fins.

Il se trouve aussi que notre documentation sur l'haruspicine babylonienne n'est pas seulement considérable en nombre — environ quinze-cents textes —, mais encore chronologiquement échelonnée. En d'autres termes, nous possédons sur la tradition « hépatoscopique » des témoignages directs

1° d'époque ancienne (1re dynastie de Babylone) : une centaine de tablettes, en général assez longues ;

2° d'époque moyenne (reste du 2e millénaire) : une cinquantaine de documents, en majeure part anatoliens mais d'inspiration babylonienne ;

3° d'époque néo-assyrienne (premier tiers du 1er millénaire) : un millier de textes provenant, à l'ordinaire, de la bibliothèque sargonide de Ninive[1] ;

1. A cette époque, le catalogue schématique des bibliothèques de *bârûtu*, collèges d'haruspices, pouvait être dressé ainsi :

a) *Archives* (documents de la pratique) : 1) Rituels ; 2) Formulaires de consultation ; 3) Prières-questions ; 4) Comptes rendus de consultations ;

b) *Bibliothèque* proprement dite (ouvrages et documents de référence) : 1) Recueil *bârûtu* (chap. I : parties anatomiques autres que les suivantes, chap. II : intestins, chap. III/VIII : foie, chap. IX : poumons, chap. X : art combinatoire) ; 2) Informations accessoires : *(a)* recueils divers ; *b)* traditions orales ; *c)* maquettes et tablettes de positions ; *d)* extraits et morceaux choisis) ; 3) Commentaires : *a)* de forme ; *b)* de fond ; *c)* recueils de variantes commentés). Il suffira d'indiquer que le recueil *bârûtu*, à lui seul, renfermait environ 100 longues tablettes, soit 10.000 sentences approximativement.

4° d'époque séleucide (autour de 200 avant J.-C.) : une vingtaine de textes, fort longs pour la plupart.

Un tel échelonnement des sources est rare dans les écrits traditionnels de la religion assyro-babylonienne qui sont parvenus jusqu'à nous. Aussi, le plus souvent, sommes-nous incapables de préciser à quelle époque est née, s'est développée, ou a disparu, telle idée, telle figure, ou telle pratique. Nous ne devrons donc pas nous étonner d'avoir à notre disposition beaucoup d'exposés, de « tableaux », de cette religion dans son ensemble, et aucune histoire. Les auteurs se consolent assez aisément de cette insuffisance documentaire : ils considèrent, en effet, que la religion en question est un témoignage frappant de l'« immobilité orientale », et sans doute ont-ils raison *grosso modo*, et, plus particulièrement, en ce qui touche la théologie et ce qui tenait lieu, alors, de dogmatique. Mais il faut faire des réserves, par exemple : sur la fixité du « sentiment religieux ».

L'haruspicine ne nous éclaire malheureusement pas sur ses propres origines, ou, tout au moins, de façon positive. Nous constatons seulement que ses recueils d'omina, dès l'époque ancienne, sont déjà des compilations qui supposent des sources antérieures. Au reste, le corpus « hépatoscopique » de ces âges lointains dispose de tout le répertoire qui le caractérisera par la suite, tant dans l'analyse anatomique des signes que dans l'extrême variété des présages proprement dits. Nous ne pouvons remonter plus haut directement, mais nous remarquons que, si les Sumériens n'ont pas ignoré un certain usage courant, encore qu'apparemment rudimentaire, de l'haruspicine, ils ne nous ont laissé aucun document « technique » comparable aux recueils ou comptes rendus accadiens, sur lesquels, d'ailleurs, la langue sumérienne ne paraît avoir exercé aucune influence.

Entre l'haruspicine ancienne et l'haruspicine « récente », les différences paraissent d'abord assez minces. A une date que nous ne pouvons encore préciser, les vieilles compilations ont conflué dans une version unique qui, à quelques détails près — et détails de surface — : rares changements de la nomenclature anatomique, systématisation des ensembles, évolution de la graphie, reprend la documentation antérieure et n'y introduit que des additions en nombre apparemment limité. Ainsi s'établissent les leçons qui font autorité, le « canon », dont témoignent de multiples duplicata. J'ajouterai cependant que, contrairement à la plupart des « canons » de ce genre, celui de l'haruspicine ne paraît pas clos avant l'époque séleucide, puisque c'est alors seulement qu'on a

pu appliquer une numérotation continue aux nombreuses tablettes qui le composent.

*
* *

Les pronostics médicaux nous fournissent l'occasion de montrer comment, sous sa fixité apparente, la tradition divinatoire peut évoluer en profondeur.

Un principe fondamental de l'haruspicine, c'est qu'à un signe donné correspondent toujours des présages de même « sens », positifs, c'est-à-dire : bénéfiques, ou négatifs, c'est-à-dire : maléfiques, selon les cas, quelles que soient les personnes — roi ou particulier, princes ou gens de peu, etc. — ou les circonstances — politiques, militaires, agricoles, etc. — auxquelles ils s'appliquent. Les présages « alternatifs » sont donc toujours « parallèles ». Le même signe pourra annoncer, par exemple, une défaite, un complot de palais, une inondation dévastatrice, mais jamais à la fois, soit un *revers* des armes, soit une *bonne* récolte.

L'haruspicine ancienne étend constamment ce *principe de cohérence* aux pronostics médicaux : « *a)* Quant aux armes (= présage militaire) : troubles ; *b)* Quant au malade : le trouble de la mort fondra sur lui et il mourra » ; « *a)* Mauvais signe : jours sombres ; *b)* le malade mourra » ; « *a)* Grand exode ; *b)* l'ennemi fondra sur le bétail et le prendra ; *c)* s'il s'agit d'un malade : il mourra » ; « *a)* L'intéressé échappera à une situation difficile ; *b)* quant au malade, il guérira », etc.

Ce dernier présage se retrouve à peu près exactement sur une foie d'argile de Boghazkeii (époque 2), sous la forme : « *a)* l'intéressé, au début de l'année, sera malade, mais il guérira ; *b)* alternative : l'intéressé échappera à une situation difficile ». Cependant, dès cette époque, la cohérence des présages médicaux et des autres se brise parfois. Un foie d'argile de même provenance porte, en effet : « *a)* L'armée ennemie n'atteindra pas son objectif » — ce qui est naturellement favorable, comme : « *b)* jouissance de butin », mais non comme : « *c)* le malade mourra ».

Cette rupture entre les présages médicaux et les présages non-médicaux devient de règle dans les recueils « récents » (sargonides ou séleucides), soit : dans le « canon ». Cf. par exemple : « *a)* Il y aura grande perte de bétail ; *b)* le malade guérira » ; « *a)* Échec de l'armée ennemie ; *b)* le malade mourra » ; « *a)* L'ennemi me vaincra ; *b)* quant au malade : sa maladie l'abandonnera » ; « *a)* Les dieux marchant aux côtés de mon armée, je vaincrai l'ennemi ; *b)* le malade mourra » ; « *a)* Mon armée ne réalisera

pas ses plans ; *b)* le malade guérira ». Ce principe de contradiction est d'ailleurs formulé ainsi : « *a)* Pour faire route, prendre ville, agir à son gré : c'est bon ; *b)* le malade mourra ». Et on en arrive même aux paradoxes apparents : « *a)* Le malade guérira ; *b)* n'agis pas à ton gré ; *c)* pour exercer la médecine, ce n'est pas bon », ou, à l'inverse : « *a)* Pour exercer la médecine, c'est bon ; *b)* le malade mourra ».

Le changement d'attitude du devin à l'égard de la maladie et du malade que nous pouvons faire remonter jusqu'au début de l'époque cassite (entre 1 et 2) ne saurait être tenu pour un simple accident. Il n'est pas de règle seulement dans la tradition « hépatoscopique », mais aussi dans les autres mantiques, autant que nous en puissions juger. La lécanomancie, par exemple, qui nous fournit à l'époque ancienne des sentences comme : « *a)* Si je fais campagne j'en tirerai profit ; *b)* quant au malade : il guérira », et d'autres analogues, nous donne, à Boghazkeuï (époque 2) la sentence « disjointe » : « *a)* Mon armée de la campagne entreprise tirera profit ; *b)* le malade mourra », et elle associe alors, constamment, des succès divers à la mort du patient, des échecs à sa guérison, sauf, naturellement, quand succès et revers sont portés au compte de l'ennemi.

Comment expliquer un revirement si complet et si général ? Je n'aperçois, pour ma part, qu'une interprétation : c'est d'admettre que le devin, après avoir tenu la maladie pour un simple fait, sans valeur omineuse, y a vu par surcroît un signe, sous l'influence d'une « Weltanschauung » nouvelle, dont nous essaierons tout à l'heure de déceler les traces dans d'autres domaines de l'expérience magico-religieuse. Un signe négatif, maléfique, bien entendu, mais aussi un signe de contradiction, ou plutôt : d'inversion, par quoi d'autres signes revêtent une valeur opposée à celle qu'on leur attribue d'ordinaire.

Ce caractère omineux de la maladie ressort de bien des traits. Je ne citerai ici que la façon de désigner certains maux en les rattachant directement à des divinités. La main d'Ishtar, la main de Shamash, la main de Sin, etc., sont des phénomènes pathologiques dont Ishtar, Shamash, Sin, etc., devaient être tenus pour responsables et ce sont aussi des signes qu'ils envoient aux hommes. Ces dénominations, fréquentes dans la littérature médicale, ne sont pas absentes de la collection « hépatoscopique », encore que le *bârû*, pour l'ordinaire, se soucie peu de subtilités médico-théologiques.

Pour comprendre de quelle manière un tel signe préalable peut s'associer aux signes découverts dans les viscères de l'animal

sacrifié, me voici contraint de vous entraîner dans d'assez longs détours. Les devins babyloniens consultaient les victimes de deux façons. Ou bien, au cours d'un sacrifice et sans idée préconçue, ils relevaient les anomalies anatomiques qui frappaient leurs regards, ou bien ils immolaient spécialement un animal — d'ordinaire un agneau — à seule fin de « lire » dans ses entrailles la réponse à une question précise posée par leur client.

Je dois avouer que les détails de la première technique, simple rite secondaire, ne sont guère attestés directement en Mésopotamie. Un seul présage, sur des milliers, la suppose clairement. Mais l'exégèse « qualitative » qui est de règle dans les sentences ne saurait s'expliquer autrement. Les recueils de présages « hépatoscopiques » ne se bornent pas, en effet, à nous laisser entendre que tel signe est faste, et tel autre, néfaste, ils nous disent expressément, par exemple, que le roi sera vainqueur, ou bien vaincu, les récoltes abondantes, ou bien pauvres, et c'est à nous d'en conclure, sans la moindre peine d'ailleurs, que le signe est bon, ou bien mauvais. Mais qu'importent au consultant de telles spécifications, quand elles ne répondent pas à ce qui le préoccupe ? Que lui importe que la moisson s'annonce bien, s'il est lui-même à la dernière extrémité ? Ces présages « qualifiés » sont donc, manifestement, des présages « spontanés », ou, si on préfère, non-provoqués, comme ceux que l'astrologue surprend au cours de ses longues veilles.

Or, ce qui distingue dès l'origine l'haruspicine de presque toutes les autres mantiques babyloniennes, ce qui assure et maintient jusqu'au bout son prestige, c'est qu'à côté de l'observation elle permet aussi une sorte d'*expérimentation*, c'est qu'elle n'est pas seulement attentive à ce qu'on tiendra un jour pour de libres volontés divines, plus largement exprimées dans le grand livre constellé du ciel, mais également aux inquiétudes mouvantes des hommes. Dans le doute, les faibles mortels, depuis les princes jusqu'aux plus humbles, se rendent chez le *bârû*. Si le consultant n'est pas riche, ni trop exigeant, un peu d'huile et d'eau suffiront à le satisfaire, et il rentrera chez lui, convaincu, par exemple, qu'il peut prendre femme ou qu'il doit s'en abstenir. S'il dispose de plus grands moyens et attend de l'oracle une réponse plus « scientifique », il aura recours au « grand jeu », celui de l'haruspice, au prix d'un mouton et de pas mal d'offrandes accessoires. De cette *consultation* coûteuse les rituels qui subsistent encore nous donnent presque tous les détails. Nous les négligerons aujourd'hui pour nous en tenir au moment essentiel.

Le *bârû* vient d'examiner, avec une minutie qui frappe

d'étonnement et d'admiration les vétérinaires modernes, l'anatomie générale, puis l'intestin, les poumons et d'autres viscères, enfin et surtout : le foie de la victime. Il a noté tout ce qu'il y juge anormal ou significatif : l'absence, les dimensions, la forme, la disposition, la couleur, l'état, des parties essentielles ; la présence, le nombre, le type, des marques fortuites mêmes les plus menues. Après cette longue exploration, le *bârû* est entré dans sa bibliothèque, il a cherché dans ses recueils la formulation et l'interprétation traditionnelles des signes ainsi relevés, s'aidant de maint commentaire pour les cas douteux. Il est ainsi parvenu à dresser une sorte de « tableau » de sa consultation. Ce « tableau » porte, en général, de dix à vingt sentences. Mais, parmi ces sentences, en dehors des cas exceptionnels où la « réponse divine » est tout à fait univoque, les unes sont « positives », et les autres, « négatives ». Il reste à les concilier.

Et c'est là, sans doute, la tâche la plus ardue. Supposons, par exemple, que sur vingt sentences, quinze soient « bonnes » et cinq, « mauvaises ». Leur « somme algébrique » donne une réponse favorable, c'est-à-dire : conforme à ce que le consultant pressent ou désire. Dans le cas inverse, la réponse sera naturellement mauvaise. Mais — et on aperçoit ici une qualité propre à l'haruspicine — cette réponse est nuancée. Le « Oui » du dieu est, tantôt un : « Oui, certes ! », tantôt un : « Oui... », tantôt un : « Oui... peut-être... ». En cas de « peut-être », on renouvellera par prudence la consultation, on fera un contre-examen.

Il ne s'agit là que des « tableaux » les plus simples. En réalité, beaucoup de signes ne s'additionnent pas mais s'amalgament. Le 10e chapitre du Traité canonique, dialectique d'après son titre même, n'étudie pas, comme les neuf autres, les signes pris isolément, mais les « intersignes », les rapports des signes entre eux. Les règles qu'il enseigne, ses « tables de combinaison », qui n'épuisent d'ailleurs pas toutes les possibilités d'interprétation, puisqu'il existe aussi des documents annexes sur les signes-jumeaux ou jumelés, sont extrêmement subtiles et compliquées. Elles nous demeurent encore souvent obscures. Pourtant, parmi ce que nous appelons les « signes spéciaux », nous en reconnaissons qui renversent le résultat de la « somme algébrique » précédemment rappelée. Ces signes d'inversion n'étaient pas ignorés de l'extispicine ancienne qui cite parfois leurs noms caractéristiques. Seulement, l'art combinatoire ne nous est parvenu que sous sa forme « récente », de même que les commentaires proprement dits ou les recueils de variantes commentés. Sans doute n'a-t-il jamais cessé, également, de se développer au cours des siècles. Une telle spéculation

intellectuelle visait à affiner les méthodes d'interprétation, c'est-à-dire, probablement, à réduire la marge décevante qui séparait les prévisions de leur accomplissement.

Nous devons maintenant nous demander pourquoi la maladie a été rangée un jour parmi les signes inversifs. La seule réponse possible c'est que ce jour-là, ou peu auparavant, l'idée profonde qu'on s'était formée de la maladie, de sa « place dans le monde », a dû changer.

Nous savons, d'autre part, que chez les plus vieux magiciens de Mésopotamie la maladie était regardée comme un pur désordre, sans aucun lien avec une culpabilité quelconque du patient. Elle n'en était pas moins rattachée déjà, et presque fondue, à l'activité des démons, de sorte que, dès la plus haute époque, nous ne pouvons pas séparer certaines entités démoniaques de certaines entités morbides, ni, le plus souvent, par voie de conséquence, la thérapeutique de l'exorcisme. Plus tard, malade se confond avec pécheur : l'exception irritante, scandaleuse, du « Juste souffrant » nous en fournit la meilleure preuve. Ainsi, c'est vers le moment où la pensée « cassite » se manifeste à nous que péché et maladie nous apparaissent comme indissolublement liés, que le mal physique devient, par la volonté des dieux, la dure rançon d'un mal moral. Si les démons en demeurent toujours les plus actifs artisans, c'est que, bien loin de représenter désormais les forces du désordre, ils sont devenus les agents d'exécution d'un ordre divin qui ne se distingue guère de l'ordre moral. Tel est, je pense, le renversement de valeurs fondamental dont l'haruspicine nous offre un reflet un peu tardif, mais fort net, dans ses présages médicaux « alternatifs ».

*
* *

Un médecin qui ne se soucierait que de l'évolution et de l'issue naturelles d'une maladie sans en rechercher la cause, et, par suite, sans essayer d'en débarrasser le patient par une thérapeutique appropriée, n'aurait pas beaucoup de pratiques. Sans doute le *bârû* est-il, par définition, un « contemplatif », mais ce n'est pas un dilettante, et son collègue l'*âshipu*, le conjurateur, homme d'action au contraire, peut avoir recours à lui pour éclairer sa lanterne. Nous savons d'ailleurs que, quand il répond à l'appel d'un malade, l'*âshipu* ne dédaigne pas non plus de noter certains « signes » au cours de sa route et de les interpréter à la façon d'un devin.

Nous ne nous étonnerons pas que, de son côté, l'haruspice

d'époque « récente » se risque, de temps en temps, à poser certains diagnostics, d'après l'examen, non du malade avec lequel il n'a sans doute aucun contact, mais de l'agneau sacrifié. Ces présages, médicaux au plein sens du terme, sont relativement rares. Le plus souvent, ils se distinguent aussi des autres — les « présages historiques » mis à part — par le fait qu'ils ne portent pas sur l'avenir. Ils scrutent le présent ou un passé immédiat. Le devin y *devine* vraiment, y découvre, ce qui existe déjà mais demeure caché aux yeux des profanes. J'ajoute que les maladies ainsi détectées ne sont pas, en général, des maladies « normales » — à notre point de vue — mais des « possessions ». « (Ce) malade, la *Mamît* (ou : l'*Asakku*) l'a saisi : il mourra » ; « Ce malade, les *Anunnaki* (= dieux chtoniens) (ou encore : des revenants) l'ont saisi : il mourra » ; « Ce malade le (démon) *alû* l'a frappé », ou bien : « Coup du (démon) *ilu:* il guérira » ; « Action des Gémeaux : il guérira ».

Dans ces deux derniers présages, il n'est plus explicitement fait mention du malade, mais la promesse de guérison laisse entendre qu'il en est bien question encore. D'autres, que nous nous bornerons à signaler ici, pour demeurer fidèle à la règle que nous nous sommes fixée au début de cet exposé, n'ajoutent aucun pronostic à des diagnostics de ce genre. « Action de la *Lamashtu* », par exemple. C'est sous des formes analogues que l'haruspicine ancienne dévoilait déjà l'activité occulte de la *Mamît*, des sorciers et sorcières, ou encore de ce démon *Luhhushu* par qui l'homme devient un mort vivant.

De ces exemples qu'on pourrait multiplier, il ressort que le caractère véritablement médical de certaines sentences ne se précise qu'assez tard. Le terme de cette lente évolution est marquée par une tablette du 10e chapitre « canonique », dont nous avons déjà souligné le caractère spécial, la septième, qui s'appliquait entièrement sans doute à définir les modalités de la consultation « hépatoscopique » à usage médical. Son titre « babylonien » est, en effet : « Si, alors que tu fais une consultation en faveur d'un malade... ». Malheureusement, elle ne nous a pas été conservée, ou, tout au moins, elle n'est pas publiée encore. Mais il est certain que nous en trouvons des échos dans un « recueil de variantes commenté » dont voici, presque *in extenso*, le paragraphe principal :

> « Si, alors que tu fais une consultation en faveur d'un malade, les signes de ta consultation, à droite, sont arrachés, ce malade mourra. (Explication : les signes normalement) fastes sont (plus) nombreux.

Si, alors que tu fais une consultation en faveur d'un malade, les signes de ta consultation, à gauche, sont arrachés, ce malade guérira. (Explication : les signes normalement) adverses sont (plus) nombreux.

Si, alors que tu fais une consultation en faveur d'un malade, dans (une consultation jusque-là) favorable, 2 « chemins » se trouvent, le malade calmé qui aura (re)pris des aliments et (re)bu de l'eau, d'une maladie du bassin la *Mamît* (le) frappera, et ce sera (là) l'œuvre des dieux : jusqu'au terme (fixé par la consultation) il vivra, (ce) terme atteint, il mourra. (Explication) : 2 « chemins » se trouvent, (donc : les signes normalement) fastes sont (plus) nombreux.

Si, alors que tu fais une consultation en faveur d'un malade, dans (une consultation jusque-là) défavorable, 2 « chemins » se trouvent, le malade, après un « changement d'air », guérira. (Explication) : 2 « chemins » se trouvent, (donc : les signes normalement) adverses sont (plus) nombreux.

Si, alors que tu fais une consultation en faveur d'un malade, les « chairs » de la « face du foie » étant normales, une « figure » se dessine à droite, ce malade est atteint d'une fièvre oscillante : il guérira.

(Suivent : quelques variantes incomplètes). »

Je n'ai voulu, en traduisant ce passage, que donner une idée des présages pleinement médicaux que nous fournit parfois l'haruspicine « récente ». Je dois ajouter tout de suite que bien des détails de mon interprétation demeurent fragiles ou mal accordés à certaines conclusions que nous croyons pouvoir tirer d'autres textes. Les *bârû* se comprenaient à demi-mots et nous sommes constamment forcés d'insérer, non sans risques, des gloses explicatives dans leurs propos. Après de longues heures de recherche et de réflexion je me sens encore, je l'avoue, le plus piètre de leurs disciples.

Jean NOUGAYROL.

L'Inscription dédicatoire de Mactar (début).

LA GRANDE INSCRIPTION DÉDICATOIRE DE MACTAR

Présenter une traduction à peu près intégrale de la grande inscription dédicatoire de Mactar (= *R. E. S.* 2221) peut sembler une outrecuidante gageure : les maîtres de l'épigraphie nord-sémitique, de Clermont-Ganneau à Lidzbarski, ont échoué dans cette tâche. Je m'y risque cependant, mais sans ambitionner de faire la pleine lumière sur ce texte. Il me suffirait que quelques-unes de mes lectures ou de mes interprétations retinssent l'attention.

Le lecteur trouvera au nº 2221 du *Répertoire d'épigraphie sémitique* une bibliographie, qu'il est inutile de reproduire ici. Il y ajoutera la mention de G. A. Cooke, *A textbook of northsemitic inscriptions*, nº 59, p. 150 ss. Une assez bonne photographie du texte — ou plutôt d'un estampage du texte — a été publiée par Ph. Berger dans son article de base (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, XXXVI, 2e partie) ; on regrettera seulement qu'on ait photographié l'endroit et non l'envers de cet estampage, dont je n'ai pu d'ailleurs retrouver trace. Bien moins lisible est la reproduction donnée par P. Gauckler dans *Basiliques chrétiennes de la Tunisie*, pl. IV. Le linteau qui porte l'inscription a été conservé longtemps au contrôle civil de Mactar, avec une incurie (je suis indulgent) qui a été la cause de dommages irréparables. M. Gilbert Ch.-Picard, directeur du Service des Antiquités, a réussi à récupérer ce précieux document et à le faire transporter au petit musée de Mactar ; je lui dois la photographie que je publie ici même.

L'inscription est répartie en dix colonnes, comptant chacune de quatre à six lignes (la dernière n'en a que trois) et juxtaposées de droite à gauche. L'écriture est néopunique. En principe les lettres B, D et R sont distinguées les unes des autres ; en fait on hésite parfois sur leur identification. Seules, les colonnes I et II (aujourd'hui en partie détruites) ont trait à la construction du temple ; les autres contiennent la liste des membres du *mizraḥ*.

Colonne I

L. 1 HMZRḤ 'Š LDRT 'Š BN' MQDŠ ḤṢRT
L. 2 PḤNT QDŠM MḤZT ŠT'T[Y]' L'MT
L. 3 'ṬRT 'DR'T L' WL'M' YŠB 'DMT
L. 4 L'LM HQÝDŠ LŠ'T 'ḤT ŠMM BSWB
L. 5 MLK ḤṬRMYSKR RZN YMM B'L ḤRDT
L. 6 'L GÝBRTM K'TBTY YTNTY ŠB'T

Je ne veux point introduire ici une discussion approfondie au sujet du mot MZRḤ (voir Clermont-Ganneau, *R. A. O.*, III, p. 22 ss.). L'étymologie n'est pas d'un grand secours. Le mot se retrouve dans le grand tarif sacrificiel carthaginois (*C. I. S.*, I, 165, l. 16) : « tout mizraḥ et tout clan et tout thiase d'une divinité et tous les hommes qui sacrifieront... ». Le *mizraḥ* MZRḤ semble donc être une collectivité ayant une activité religieuse, comme le thiase MRZḤ ou le clan ŠPḤ. Je suis peu enclin à lui attribuer une place dans le régime politique carthaginois ; d'autre part vouloir l'identifier, à l'époque romaine comme ici (notre texte paraît être du premier siècle de notre ère), à la *curia* municipale ou à l'*ordo decurionum* me paraît aventuré.

Nous avons affaire ici au MZRḤ de la DRT. On traduit d'ordinaire DRT par « ville », ce qui serait une allusion au rôle politique ou administratif du MZRḤ. Mais ce sens me paraît mal convenir à la l. 8, comme nous le verrons plus loin. En punique le mot voisin DR (au masculin) semble avoir la signification de « famille » (Levi della Vida, *Rendiconti Acc. dei Lincei*, 1949, p. 410). En hébreu le mot *dôr* DWR veut dire d'ordinaire « génération », mais parfois « habitation, demeure individuelle » (Es. 38, 12). En syriaque *dârtâ* (féminin) signifie soit *domus*, *domicilium*, soit, en un sens plus restreint, *atrium*, *aula*. Ici j'entends par DRT « la demeure (du dieu) », c'est-à-dire « le sanctuaire », ce mot étant pris avec son acception la plus large, y compris toutes les dépendances et par opposition au MQDŠ, le « temple » proprement dit. Le mizraḥ correspondrait à une association de fidèles et de bienfaiteurs, à une sorte de conseil de fabrique.

Vient ensuite, comme Clermont-Ganneau l'avait reconnu, l'énumération des constructions effectuées par le mizraḥ. Ce qui embarrasse un lecteur habitué à la stricte et monotone syntaxe du phénicien classique, c'est que la langue néopunique omet parfois la conjonction de coordination W « et » — ou bien la

remplace, comme c'est déjà le cas en punique, par diverses particules : KM « ainsi que », DL « avec ». Peut-être faut-il voir là une influence du libyque, qui n'use qu'exceptionnellement de la conjonction de coordination D.

Le P qui commence la ligne 2 correspond au *fa* arabe et au P ougaritique (mais avec une valeur atténuée), plutôt qu'au *'aph* hébraïque (Lidzbarski). Je rappelle la l. 4 de la NP 87 : KTB N'MT (ou N'MN ?) P'M' ḤN' « a gravé N'MT (ou N'MN ?) *et* avec lui (ou : elle ?) Hannon ». A la fin de cette même l. 2 le mot L'MT (cf. hébreu) « de même que » jouerait également le rôle d'une conjonction de coordination.

Le mizraḥ du sanctuaire a donc construit :

1° le temple (MQDŠ) et le parvis (ḤṢRT), par opposition à la ḤRST mentionnée plus loin. Pour la forme féminine ḤṢRT, au lieu du masculin hébreu *ḥâṣér*, je renvoie à Levi della Vida, Trip. 28, l. 2 : [WḤ]ṢRT HMQDŠ « et le parvis du temple ». La traduction « le temple du parvis » (*R. E. S.* 2221) me paraît à rejeter ;

2° « la crypte sainte (littéralement : des choses saintes ; cf. QDŠYM en hébreu), close (MḤZT), qui est sous lui (= sous le temple) ». En effet sous la *cella* du temple de Mactar a été creusée une crypte (voir plan de Gauckler), que M. Gilbert Ch.-Picard m'a fait visiter en 1955 ;

3° « les frontons ('ṬRT) magnifiques ».

Ajoutons quelques précisions supplémentaires. Après Lidzbarski (qui traduisait par « magasin ») j'ai reconnu dans ḤNT l'hébreu *ḥânût* (*Jer.* 37, 16) et lui ai donné le sens de « crypte ». MḤZT est pour M'ḤZT « close » (cf. MHBT pour M'HBT « aimée » dans NP 130 = Cherchell 1, l. 1). Le mot 'ṬRT signifie « couronne » en hébreu et au moins une fois en phénicien ; mais ici le mot 'ṬRT, au féminin pluriel (à cause de 'DR'T), indique une construction ou un élément architectural allant de pair avec le temple, le parvis et la crypte. Dans l'inscription de Milkpillès (= *R. E. S.* 13), à la ligne 6, j'ai restitué : W[ŠṬ]RT ŠMY BR'[Š 'ṬR L'L[M et traduit : « et j'ai écrit son nom en haut du fronton (de la stèle), pour toujours » (*Bulletin Archéologique du C. T. H.*, 1951-52, p. 77). En effet en hébreu tardif le mot *'aṭârâ* 'ṬRH peut signifier « fronton » ou encore « renflement » ; Clermont-Ganneau avait songé à un équivalent sémitique du grec κορωνίς ou du latin *corona* « corniche ». Peut-être, en prenant la partie pour le tout, songera-t-on à un portique orné de frontons ou à la façade du temple. On peut même supposer qu'à ce portique ou à cette façade appartenait

le grand linteau portant l'inscription dédicatoire : chacun ainsi aurait pu la contempler et la lire à loisir. Sans doute ce linteau a été trouvé à l'entrée de la crypte, sur les pieds droits du chambranle de la porte du couloir y donnant accès ; mais Ph. Berger a déjà fait remarquer (p. 138-9) que ce n'était pas sa place primitive et qu'il avait dû « appartenir à un portique plus considérable, mieux en rapport avec sa taille et dont on ne trouve plus trace ».

A la l. 4 l'expression L'LM HQYDŠ « au dieu saint » (et non pas : « au dieu du sanctuaire », car 'LM est à l'état absolu) sera rapprochée de cette autre : LB'L MN *(sic)* HQDŠ « A Ba'al Ḥammon le Saint » (Berthier et Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra*, n° 20, p. 22). Quant à la formule suivante LŠ'T 'ḤT ŠMM BSWB *(sic)*, c'est une véritable *crux interpretum*. Je laisse de côté l'élucubration fantaisiste de Ph. Berger. Clermont-Ganneau a reconnu dans Š'T le participe présent du verbe ŠYT « placer », mais il lit à tort BSWD. C'est évidemment le mot 'ḤT qui fait difficulté. Je propose d'y voir un pluriel à forme féminine du mot *'aḥ* 'Ḥ, qui en hébreu (*Jer.* 36, 22 ss.) désigne une sorte de brasier portatif, de *brasero*. Quant à SWB, ce pourrait être un substantif dérivé de la racine SBB « faire le tour de ». Dans Ct 1, 12 on traduit souvent le mot *mésab* par « divan » (à cause de sa forme circulaire) ; son sens fondamental est « rond, cercle » (cf. P. Dhorme, *Le livre de Job*, p. 516, n. 12). Dans notre texte j'attribuerais volontiers à SWB le sens de « rond, cercle », mais en l'appliquant à la voûte céleste. Je suggère donc de traduire : « à celui qui place les brasiers des cieux (c'est-à-dire : les étoiles) dans le firmament ». Cette explication cadrerait avec l'épithète RZN YMM « prince des jours » (plutôt que : des mers), qu'on trouve à la ligne suivante. Le dieu qui règle le cours des astres commande *ipso facto* au calendrier.

A la l. 5 nous trouvons le nom de cette divinité, soit ḤṬRMYSKR. Il figurait déjà dans *C. I. S.* I, 253, l. 4, texte punique originaire de Carthage : « serviteur du temple de ḤṬRMSKR ». Ce nom est formé de deux éléments, dont le second, MSKR, désigne une divinité autonome. En effet MSKR apparaît avec cette valeur dans des noms théophores, comme GRMSKR et 'MSKR (pour 'BDMSKR ?). Il se rattache à la racine ZKR, en punique SKR « se souvenir de, mentionner ». Il n'est point certain que ce nom soit une transposition de celui de la déesse grecque *Mnémosyne ;* j'y verrais plutôt un participe iphil correspondant au nom de fonction *mazkir* en hébreu. *Mescar* (c'est la forme de la transcription latine) serait, comme Nabou dans le monde

accadien, celui qui fixe les destins des dieux et des hommes, peut-être en prononçant leurs noms. En tout cas je me refuse à y voir le nom d'une divinité d'origine libyque : en l'occurrence, les Libyens ont été plutôt les emprunteurs, comme l'indiquent le n. pr. libyque emprunté au punique MSKRBRK ou BRKMSKR « Mescar a béni » (Chabot, *R. I. L.*, 356).

Revenons au premier élément de notre nom divin, à savoir ḤṬR. Une fois écartée l'identification avec le nom de la déesse égyptienne Hathor (Ph. Berger), qui s'écrirait d'ailleurs ḤṬḤR, il ne reste plus qu'à y retrouver le mot bien connu « baguette », qui en phénicien a pris le sens de « sceptre » (inscription d'Aḥiram). Faut-il donc en conclure que le nom signifie « Sceptre de Mescar » et que le Sceptre, insigne du pouvoir de la divinité, avait été transformé en divinité autonome, par un processus dont nous avons d'autres exemples dans les religions nord-sémitiques ? Ou bien peut-on conjecturer que ḤṬR est ici un participe : « celui qui tient le sceptre » et que le nom signifie : « le Monarque Mescar » ?

La l. 6 est très embarrassante. On notera qu'elle se termine, comme la l. 11, par le mot ŠB'T et que ce mot est précédé, dans les deux cas, par une forme du verbe YTN « donner ». Qu'est ce mot ŠB'T ? Laissons de côté, encore une fois, une hypothèse saugrenue de Berger, qui traduit par « Repos ! » Clermont-Ganneau a envisagé les sens de « sept », de « semaine », de « serment » ; Lidzbarski décompose le mot en Š+B'T « tarif sacrificiel ». Aucune de ces suppositions ne permet d'arriver à un sens acceptable.

Vu le contexte des l. 6 et 11, je ne vois que deux possibilités : ou bien ŠB'T signifie « satiété », « abondance » ; ou bien c'est une graphie phonétique d'un substantif ŠBḤT, d'ailleurs non attesté, signifiant « louange ».

Cette seconde explication serait plausible pour la l. 6 : « au sujet de sa puissance (du dieu) j'ai écrit ; j'ai donné (sa) louange » ; mais à la l. 11 on ne peut aboutir à rien de satisfaisant. D'ailleurs, même à la l. 6, l'emploi de la première personne, le manque de complément direct après « j'ai écrit » m'inquiètent beaucoup.

Une fois de plus je suis acculé à la nécessité de proposer une solution très audacieuse. Tout d'abord je rattache 'L GYBRTM à la phrase précédente : « le mizraḥ... qui a bâti... en raison de sa (= du dieu) grandeur ». La formule finale rappelle la Trip. 29, l. 4 : ŠKR KBD 'L P'LT M'ŠRT « en souvenir glorieux pour un acte droit ». En ce qui concerne K'TBTY et YTNTY, 1° je vois dans le K initial la conjonction « parce que » ; 2° je propose de lire 'TRTY (avec un *resh*) au lieu de 'TBTY, soit que l'*ordinator* ait

confondu les deux lettres, soit que le ciseau du lapicide ait glissé légèrement vers la gauche ; 3° dans 'TRTY et dans YTNTY le Y final représenterait le suffixe de la 3e pers. sg et renverrait soit au mïzraḥ, soit à « son peuple qui habite le pays » (l. 3).

Le verbe 'TR est fréquent en hébreu. Au qal il signifie « prier demander » et au niphal « se laisser fléchir », en parlant de la divinité. On pourrait conjecturer ici une forme piél, avec le sens de « exaucer » ; ce n'est, bien entendu, qu'une hypothèse. Enfin YTNTY ŠB'T signifierait « (et parce que) tu lui as donné l'abondance ». En hébreu la construction de NTN (qui correspond au phénicien YTN) avec un double accusatif est fréquente (Jos. 15 19 et ailleurs) ; quant au mot ŠB'T (avec un *sin*), littéralement « satiété », je renvoie à Karatepe B III, 7 : WKN HQRT Z B'LT ŠB' « et cette ville posséda l'abondance ». C'est peut-être la présence du suffixe Y qui a empêché l'assimilation du N au T antécédent dans YTNTY.

En résumé je propose pour la colonne I (l. 1-6) la traduction suivante :

L. 1 Le mizraḥ du sanctuaire, qui a bâti le temple, le parvis
L. 2 et la crypte sacrée, close, qui est sous lui (= sous le temple) de même que
L. 3 les frontons magnifiques, pour lui (= le mizraḥ) et pour son peuple habitant le pays,
L. 4 pour (= en l'honneur de) le dieu saint, (pour) celui qui place les brasiers des cieux (= les astres) dans le firmament
L. 5 le Roi, Hōṭer-Mescar, prince des jours, maître de l'effroi,
L. 6 en raison de sa puissance, parce que tu (= le dieu) le (= le mizraḥ, ou le peuple) ... (et) lui as donné l'abondance

Colonne II

L. 7 SML MR... ḤSYD TM PLT' (ou KLT' ?) 'L M'BḤ
L. 8 YRD B'MQ HLḤ W'ḤRST [']Š T'T 'DRT
L. 9 R'Š' ṢLQ'TM KLYṬM WDL 'QṢB ḤB'RT
L. 10 ŠḤRṢ D'RKN WLN' ḤN KẆN NPTḤT
L. 11 KYLN B'ŠR LB P'LN KYTT *(sic)* ŠB'T

Comme on a pu en juger, ma lecture diffère ici encore, sur quelques points, de celles de mes devanciers. Je crois que la dernière

lettre de la l. 7 peut être un *resh* aussi bien qu'un *dalet*, car le bas de la haste est effacé, tout comme le bas de la haste du *bét* précédent. A la ligne 10, je lis KYWN ou KWN à la place de YTN, lecture traditionnelle. Enfin à la l. 11 je crois lire KYTT à la place de BYTN ; en tout cas le *taw* final me paraît sûr.

La ligne initiale (l. 7) mentionne évidemment l'érection d'une statue (SML) ; mais le mot suivant, partiellement mutilé, fait difficulté. Je serais d'avis de restituer MR[N'] et de comprendre « la statue de notre maître », ces mots dépendant toujours du BN' de la l. 1 (qui a construit, littéralement : qui ont construit, à cause de l'idée de pluriel contenue dans le collectif *mizraḥ*). Assurément le mot n'est guère attesté en phénicien ; toutefois on peut signaler le nom théophore MRYḤY (*C. I. S.* I, 60, l. 3 et surtout 93, l. 3 et 4) « Le Maître vit ». Ce maître est qualifié de ḤSYD « pieux » et de TM « parfait » et semble porter le nom de PLT' (plutôt que KLT' ou TLT'). Je songerais volontiers à quelque fonctionnaire romain, à cause de l'*aleph* final qui peut correspondre à une finale *-us*. On peut restituer un nom comme *Pilatus*, *Plotus*, *Philetus*, etc. J'avoue n'avoir pas réussi à identifier ce personnage, qui fut sans doute un bienfaiteur de Mactar. En tout cas cette statue est placée « auprès du passage descendant dans la vallée » 'L M'BR YRD B'MQ. Indication d'une importance capitale, sur laquelle je reviendrai plus loin. Mais notons dès maintenant que le mot M'BR semble impliquer qu'il ne s'agit pas d'un large portique, mais d'un « passage » assez étroit. Quant au mot HLḤ (avec l'article), on peut supposer qu'il contient le nom de la vallée. Mais on peut aussi y voir un objet offert en même temps que la statue du mécène, avec omission de la conjonction de coordination. En accadien *lē'u* est la tablette d'argile sur laquelle on écrit ; en hébreu *luaḥ* désigne la plaque de pierre ou la planchette de bois servant au même usage. Je propose à titre d'hypothèse, d'y reconnaître la plaque portant le tarif sacrificiel, B'T, qui nous est connue par l'épigraphie carthaginoise et par la récente découverte de la Trip. 37.

Qu'était la ḤRST, qui se trouvait « au pied du sanctuaire » 'Š T'T 'DRT (et non du temple proprement dit), c'est-à-dire sans doute près de l'entrée de l'*area* et en contrebas ? Une indication topographique de ce genre semble impliquer qu'il s'agit d'un monument. L'étymologie par la racine ḤRS ne donne rien qui vaille. Je me rallie donc à l'hypothèse de Clermont-Ganneau, qui retrouvait dans ce mot le ḤRZ de la « grande dédicace » de Carthage (= *C. I. S.* 3914, l. 4). On sait en effet que le Z phénicien passe souvent à S en punique (cf. ST pour ZT, SKR pour ZKR). D'autre part, dans la dédicace de Carthage, le ḤRZ est, comme

ici la ḤRST, un édifice situé près de l'entrée du sanctuaire (voir *Semitica*, V, p. 59).

Les lignes suivantes 9-11 contiennent, selon moi, des détails sur la construction de cette ḤRST. Le passage est assez obscur. Mais dès maintenant on peut essayer de comparer les résultats de mon interprétation aux données matérielles fournies par les fouilles.

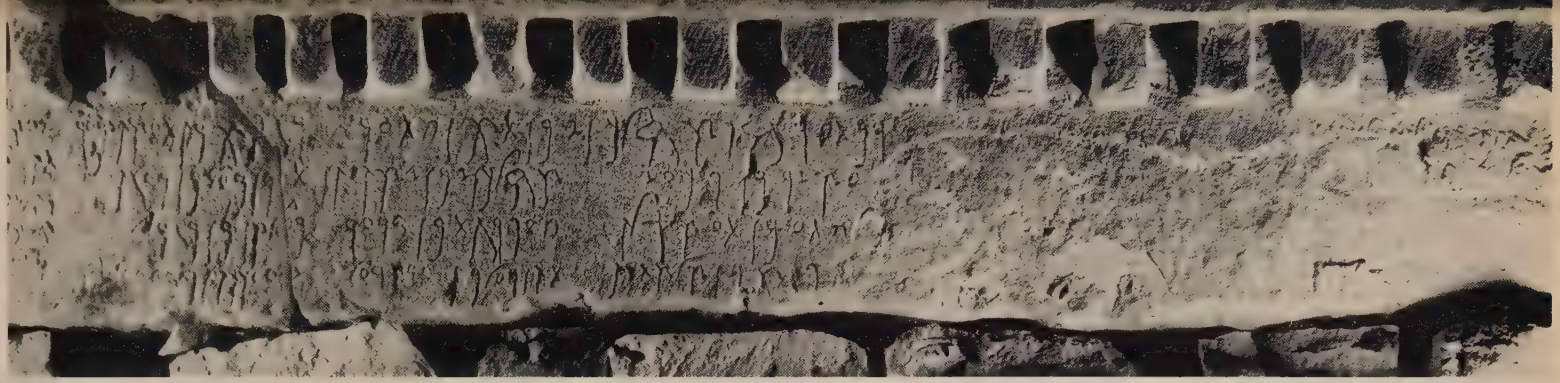
Le site, hélas ! a été saccagé au cours des opérations militaires de 1943, comme j'ai pu le constater sur place. Pour avoir une idée à peu près complète du temple de Ḥoṭer-Mescar, il faut se reporter aux planches III et IV du livre de Gauckler *(Les basiliques chrétiennes de la Tunisie)*. On notera que le livre est posthume ; il est même inachevé, en ce sens qu'aucun commentaire véritable n'accompagne les planches III et IV.

Le sanctuaire se dresse au N.-E. de la ville, sur une crête, qui descend à l'ouest par une pente assez sensible[1]. Le sanctuaire comporte une *area*, entourée d'un mur d'enceinte. Au fond de cette *area*, du côté sud, sont les ruines d'un temple, dont l'entrée est face au nord. Ce temple est appelé MQDŠ dans notre inscription et l'*area* correspond à la ḤṢRT. Ce temple comprenait une entrée (portique ?), précédée de marches, un pronaos, une cella et une abside faisant saillie à l'extérieur du mur de l'area. Sous la cella s'étendait une crypte (c'est la ḤNT de l'inscription), à laquelle on accédait par un escalier extérieur, construit à l'ouest de la cella.

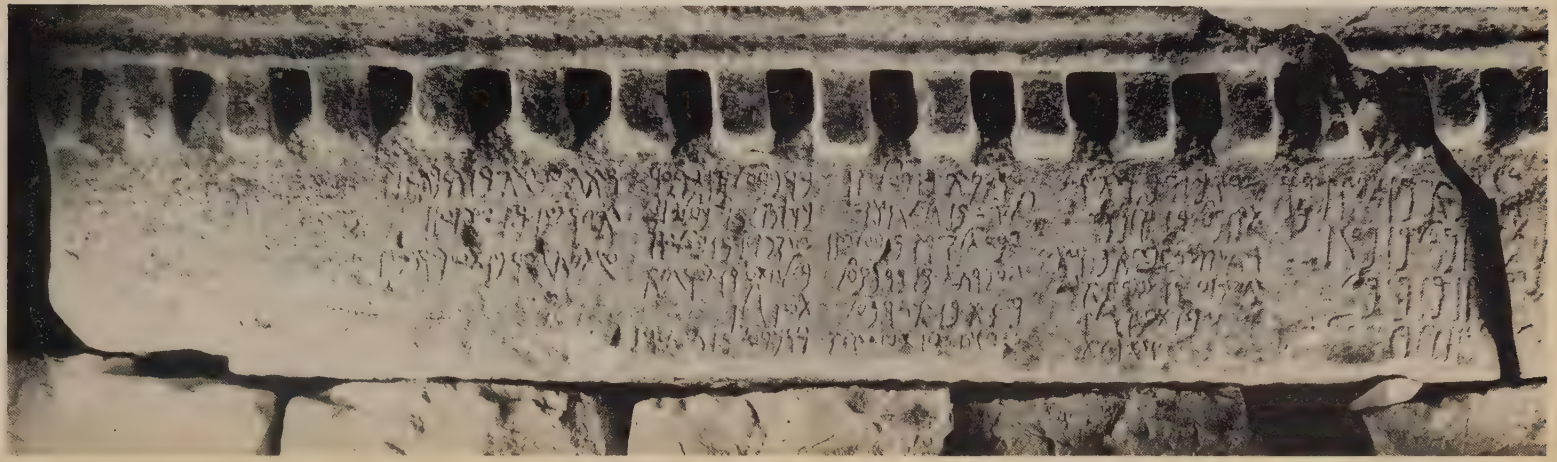
Tout autour de l'area sont disposées des chambres, accolées au mur d'enceinte. Tout cela est foncièrement africain et c'est bien à tort, semble-t-il, que P. Gauckler a voulu retrouver les dispositions d'une église chrétienne dans le temple lui-même. Pour les temples indigènes de la Tunisie à l'époque romaine, je renvoie au précieux résumé de G. Ch.-Picard, *Les religions de l'Afrique Antique*, p. 152-162).

Au milieu de la face nord du mur d'enceinte, face à l'entrée du temple proprement dit (MQDŠ), là où on s'attend à trouver une grande porte, le mur est partiellement évidé et cet évidement est rempli par une grande plaque de pierre, plus mince que le mur et s'élevant au-dessus de lui. Je me demande si une table de marbre (le LḤ de l'inscription), portant le tarif des sacrifices n'était pas appliquée contre ce support. Enfin, près de cette stèle, le mur d'enceinte se décroche à angle droit vers l'extérieur, c'est-

1. Pour le plan général des ruines de Mactar et pour l'histoire de cette ville, je renvoie à l'étude de G. Ch.-Picard, *Mactar*, parue dans le *Bulletin Économique et Social de la Tunisie*, n° 90 (juillet 1954).



L'Inscription dédicatoire de Mactar (milieu).



L'Inscription dédicatoire de Mactar (fin).

à-dire vers le nord. Malheureusement — ou heureusement — la partie nord-ouest de l'area n'a jamais été fouillée et semble même avoir servi de terrain de décharge pour les déblais provenant de la fouille. Or c'est précisément dans cette zone que j'incline à situer la statue SML et l'édicule ḤRST mentionnés au début de la colonne II.

A première vue l'emplacement idéal pour la statue et l'édicule serait auprès d'une grande porte, ouverte au milieu du mur nord de l'enceinte, face à l'entrée du temple et donnant accès dans l'*area*. Mais cette porte centrale n'existe pas ; à sa place, nous l'avons vu, se trouve seulement une grande plaque de pierre verticale, qui a servi peut-être de support au *luaḥ* LḤ, qui contenait le tarif des sacrifices. On n'a pas trouvé trace non plus de cette porte dans toute la partie fouillée du sanctuaire. Enfin l'expression « auprès du passage » (l. 7) semble impliquer une entrée assez étroite. C'est pour ces motifs que je suis enclin à chercher passage et édicule dans l'angle nord-ouest du sanctuaire, non encore fouillé.

Comment concevoir l'édicule appelé ḤRST ? Avant d'essayer de répondre à cette question, je voudrais tenter d'élucider le début de la ligne 9, qui semble contenir d'intéressants renseignements d'ordre architectural, mais dont l'interprétation est très difficile.

Je lis d'abord : R'Š' ṢLQ'TM KLYṬM (et non pas LYṬ'). Le mot ṢLQ'TM peut être un duel féminin (cf. M'TM dans *C. I. S.* 166 B, l. 9), soit un pluriel fém., avec le suffixe pronominal de la 3e pers. sg., renvoyant à ḤRST. Son sens nous est inconnu, car je n'ose proposer un rapprochement avec l'arabe *ṣaliqat* « tranche (de pain ou de viande) ». Le mot KLYṬM (pluriel masculin) serait-il une transcription du grec *kalathos?* Je ne crois pas que la correspondance entre un *a* bref et un *i* (bref ?) puisse faire grande difficulté ; en syriaque d'ailleurs ce même mot est transcrit KLWṬ', avec un W qui donne plus de fil encore à retordre aux phonéticiens. Or *kalathos* non seulement signifie « corbeille », mais est aussi le nom du chapiteau corinthien. Je propose donc de comprendre : « les sommets de ses (= de la ḤRST) colonnes (?) sont des chapiteaux corinthiens », étant bien entendu que le sens de « colonnes » pour ṢLQ'T est purement conjectural et seulement suggéré par les deux autres mots.

La ḤRST serait donc un édifice comportant des chapiteaux et par conséquent des colonnes ou des piliers. Cet édifice est à l'extérieur de l'ensemble du sanctuaire, exactement au pied du sanctuaire, pris dans son ensemble (et non pas du temple proprement dit) T'T 'DRT (l. 8). Enfin il *semble* communiquer avec l'area par un « passage » M'BR auprès duquel s'élève une statue. Encore que je n'ose trop préciser, je crois pouvoir signaler

des dispositions architecturales, sinon rigoureusement identiques, du moins du même genre dans plusieurs sanctuaires phéniciens et africains postérieurs à notre ère.

Tout d'abord, en ce qui concerne la ḤRST, on peut songer à la « chapelle extérieure » du temple de Byblos, telle qu'elle est figurée sur la fameuse médaille de Macrin. La façade de cette chapelle est flanquée de deux colonnes à chapiteaux. Le lecteur trouvera de très belles reproductions de cette médaille dans les planches XXIX à XXXI de l'étude de S. Ronzevalle, *Venus Lugens et Adonis Byblius* (*Mél. de l'Univ. St Joseph*, XV, fasc. 4).

A Dougga, dans le temple dit de Saturne, on rencontre, en partant du fond du sanctuaire, une triple *cella*, une vaste cour à portiques et des propylées ; mais l'entrée dans ces propylées se fait par une porte *latérale*, de même qu'à Mactar on entre par un « passage »[1].

Enfin je voudrais attirer l'attention sur un autre type de temple africain. Je laisse ici la parole à Gilbert Ch.-Picard (*op. laud.*, p. 160) :

« (A Dougga) entre les grands thermes et le Capitole, un vaste ensemble de sanctuaires fut consacré vers l'époque d'Hadrien... à *Concordia* et aux *dii patrii* de la *civitas* indigène... On reconnaît d'abord au nord une *cella* carrée à abside précédée d'une sorte de vestibule, pourvu lui-même à l'ouest d'une exèdre semi-circulaire ; on descendait de là par un escalier dans une cour à portiques ; *plus bas* (c'est moi qui souligne) que celle-ci, sur la pente, se trouve un édifice à gradins, ressemblant à un petit théâtre dépourvu de scène. Ce monument, construit sur le même axe que le temple, communiquait avec lui par une porte et sans aucun doute un escalier... Or des fouilles récentes ont permis de découvrir à Cagliari en Sardaigne un temple de tradition punique, dont le péribole dominait une *cavea* analogue à celle d'un théâtre ». Notre ḤRST serait-elle une *cavea* du même genre ? Seules des fouilles à l'extrémité nord-ouest du sanctuaire permettraient de répondre à cette question. En attendant, je penche plutôt pour un rapprochement avec le temple de Byblos.

Revenons à notre texte. Nous rencontrons trois phrases, terminées chacune par un verbe à la première personne pluriel :

1. Pour ce sanctuaire, voir Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga* (*Nouvelles Archives des Missions*, VII, 1897, p. 367 ss.). — Cagnat et Gauckler, *Les temples païens de la Tunisie*, I, p. 82 ss. et pl. XXVI. — Lantier et Poinssot, *Bulletin Archéologique*, 1941-42, p. 79 ss. — Gilbert Ch.-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, 1954, p. 158 et fig. 18.

D'RKN, KYLN et P'LN (plutôt que P'LT). Après la première phrase s'intercale une incise : WLN' ḤN ḲWN (ou YTN ?).

Au début de la première phrase WDL 'QṢB « et avec le QṢB » paraît être un complément circonstanciel. Dans QṢB, précédé de l'article, je propose de voir un objet « taillé » (en hébreu le verbe QṢB signifie « tailler », en particulier du bois), c'est-à-dire une statue, sans doute en bois : il s'agirait de celle qui est appelée SML à la l. 7 et dont on nous explique complaisamment la fabrication. Le mot ḤB'RT (le *bét* me semble net), au sg. ou au plur., désignerait une applique ou un « assemblage » de plaques d'or ou dorées (cf. racine ḤBR « assembler » et peut-être aussi l'hébreu *ḥabarburôt* qui désigne les bandes rayées du léopard *nâmér*, *Jer.* 13, 23). Enfin le verbe DRK signifie en hébreu « appuyer sur... avec le pied, fouler ». Je comprends donc : « et nous avons pressé (= appliqué) les plaques d'or sur la statue ». Je reconnais qu'on attendrait 'L et non pas DL. S'agit-il d'une confusion graphique, qui n'est pas sans exemple (voir NP 4 et 5) entre le *'ayin* et le *dalet* ? Ou bien faut-il songer à une extension du sens de DL « avec » ?

En tout cas une telle technique du placage ne doit pas nous surprendre. L'usage qui consistait à recouvrir la statue d'un revêtement en métal ou d'un vêtement en tissu est attesté par des témoignages multiples. Benjamin de Tudèle dit avoir vu à Byblos une idole en pierre recouverte d'or (R. Dussaud, *Syria*, 1926, p. 249). Appien (*Libyké*, 127) raconte qu'à Carthage la statue et même le temple d'Apollon étaient recouverts de feuilles d'or et que les soldats romains arrachaient ces feuilles avec leurs glaives. La Trip. 28, l. 2, mentionne des « revêtements de la statue » de Germanicus : MSWY'T ŠḤNSḲT. Il est possible d'ailleurs que dans ce cas il s'agisse de vêtements proprement dits, car une NSḲT devait être en métal et ne pas admettre le placage. De même dans la Trip. 37, que G. Levi della Vida vient de publier (*Rendiconti Accademia dei Lincei*, 1955, p. 550 ss.), je traduis, aux l. 4 et 5, M'Š ḤNḤŠT .... 'T MŠWTM par « une statue d'airain... avec son vêtement (MŠWT = MSWYT) ». G. Levi della Vida a fait remarquer autrefois que certaines des statues trouvées dans les temples de Lepcis Magna étaient *acrolithiques*, c'est-à-dire n'étaient sculptées qu'à la tête et aux extrémités des membres : le reste, à peine dégrossi, devait être revêtu d'une autre matière, métal ou étoffe. En supposant du bois au lieu de pierre, c'est le type même du QṢB.

Dans l'incise WLN' ḤN ḲWN, je ne puis arriver à lire YTN (au lieu de ḲWN), comme mes devanciers ; et pourtant YTN donnerait un sens excellent (cf. *R. E. S.* 1, l. 4 [WY]TN LM ḤN

« et qu'ils leur accordent (leur) faveur) ». Je suppose que KWN (si ma lecture est bonne) est un piél.

Toujours à la l. 10 NPTḤT signifie probablement : « les choses gravées à la pointe », de la racine PTḤ signifiant « graver » (et non de celle voulant dire « ouvrir »). C'est le complément direct du piél KYLN « nous avons parfait la ciselure » (du revêtement en or). Dans les verbes concaves hébreux le piél avec Y comme deuxième radicale se rencontre parfois (Mayer Lambert, *Traité de grammaire hébraïque*, § 1057) ; mais pour le sens il faudrait songer plutôt à une racine KLL. Le plus simple est donc peut-être de voir dans KYLN un parfait qal (1re pers. plur.) de KLL.

Je traduis B'ŠR LB P'LN par « nous avons fait (cela) dans la joie du cœur ». On rapprochera l'hébreu *'ašré*.

Restent les deux derniers mots de la l. 11. On les lit d'ordinaire BYTN ŠB'T. Or la dernière lettre du premier mot est à coup sûr un taw BYTT. Il n'y a, bien entendu, rien à tirer de cette forme. Aussi je propose de reconnaître dans la lettre initiale de ce mot un *kaph* (comparer le kaph de BRKB'L à la l. 44, col. IX). Nous aurions dès lors KYTT ŠB'T « parce que tu (= le dieu) as donné l'abondance », formule qui répond à celle de la l. 6 K....YTNTY ŠB'T « parce que tu lui as donné l'abondance ».

Je propose donc cette traduction d'ensemble pour la colonne II.

L. 7 La statue de notre maître (?) bienveillant, parfait, PLT', auprès du passage

L. 8 descendant dans la vallée (et) la table (portant le tarif des sacrifices ?) et la ḤRST qui est au pied du sanctuaire.

L. 9 (dont) les sommets des colonnes (?) sont (en forme de) corbeilles (= chapiteaux corinthiens) ; et sur la statue

L. 10 nous avons appliqué un revêtement d'or — et il (= le dieu) a établi (ou : qu'il donne) sa faveur pour nous. La ciselure

L. 11 nous avons parfait. Dans la joie du cœur nous avons fait (cela). Parce que tu (= le dieu) as donné (à nous) l'abondance.

Colonne III

Cette colonne est aujourd'hui entièrement détruite ; mais la reproduction de Ph. Berger ne permet aucune hésitation de lecture. A la l. 13 le *noun* de MNḤT ressemble à un *taw*, mais le mot est néanmoins sûr

L. 12 ŠM'T HMZRḤ 'Š
L. 13 'YKRM' T HMNḤT
L. 14 QR' LMM'L' MT'
L. 15 LMDT S M'ZRT

A la l. 14, le mot MT', avec un *taw*, est une graphie fautive pour MṬ' (avec un *ṭét*, cf. hébreu MṬH *maṭṭâ*) : « Lis de haut en bas ». Pourquoi cette indication qui peut sembler superflue ? Je crois qu'elle tient à ce que l'écriture libyque était largement répandue dans la région de Mactar (voir J.-B. Chabot, *Recueil des inscriptions libyques*, nos 19 et suivants). Or, si l'on excepte quelques inscriptions monumentales, trouvées à Dougga, qui, à l'imitation du punique, s'écrivent en lignes horizontales commençant par la droite, l'immense majorité des textes libyques est disposée par colonnes verticales. On commence tantôt par la colonne de gauche, tantôt par celle de droite ; mais dans chaque colonne verticale les caractères se lisent toujours de bas en haut. Nous avons donc ici la preuve qu'une partie au moins de la population de Mactar était plus habituée à l'écriture libyque qu'à l'écriture néopunique, encore qu'elle fût capable de déchiffrer l'une et l'autre.

A la l. 15 la formule LMDT S me paraît devoir se traduire par « selon cette règle » (celle qui vient d'être énoncée). On comparera des expressions hébraïques comme LMSPR « selon le nombre » ou LṢDQH « selon la justice ». Enfin M'ZRT est pour M'ZRT, avec une graphie phonétique, « d'après (leur) famille ». Pour le mot 'ZRT et sa graphie 'ZRT, je renvoie à *Journal Asiatique*, 1951, p. 9 ss. ; mais j'ai renoncé depuis lors au sens de « progéniture mâle », que j'avais imprudemment proposé pour 'ZRT, et me rallie désormais à celui de « famille » (dans une acception très large de ce mot), qui avait été soutenu par J.-B. Chabot.

Pourquoi cette nouvelle indication ? Parce que le nom de chaque donateur était accompagné de son patronymique. Peut-être aussi pour rappeler discrètement que chaque membre du mizraḥ, quelle que fût sa situation sociale, n'avait droit qu'à cette mention. Dans la Trip. 37 la règle est énoncée de façon beaucoup plus nette : je renvoie à ce sujet à mon article, qui va paraître dans la *Revue d'Assyriologie*. Ces mesures de précaution contre la vanité humaine semblent empruntées à l'épigraphie latine (voir H. G. Pflaum, *Le marbre de Thorigny*, p. 29 (fasc. 292 de la *Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences historiques*) et Julien Guey, *Revue des Études Anciennes*, 1954, p. 316, n. 8. C'est à mon collègue et ami J. Guey que je dois ces références).

Je traduis donc :

L. 12 Noms (des membres) du mizraḥ qui
L. 13 ont fait généreusement (cette) offrande.
L. 14 Lis de haut en bas,
L. 15 selon cette règle, d'après (leur) famille.

Il ne nous reste plus qu'à passer en revue les noms des membres du mizraḥ figurant dans les colonnes suivantes.

Colonne IV

L. 16 RB MZRḤ SHLKNY BN M'NZM'R
L. 17 M'SYR BN PLK'Y
L. 18 B'LŠM' BN M'SQLT
L. 19 Q'PṬ' BN SLSMYT *(sic)*

La première ligne (l. 16) est à cheval sur les colonnes IV et V.

L. 16 Le chef du mizraḥ, Selicanius, fils de M'NZM'R
L. 17 M'SYR, fils de PLK'Y
L. 18 Ba'alšama', fils de Mascula
L. 19 Capito, fils de SLSMYT

On notera le mélange de noms puniques *(Ba'alšama')*, latins *(Selicanius, Capito)* et berbères (SLSMYT = SLSMT de Chabot, *R. I. L.* 966). PLK'Y doit être un nom latin terminé en *-aeus ;* je ne crois pas que ce puisse être *Felicio*, comme le suggère dubitativement J. Friedrich, *Cahiers de Byrsa*, 1953, p. 106.

Colonne V

L. 20 SHLKNY BN YST'TN
L. 21 Š'PRGM BN DB'R
L. 22 MTNB'L BN BRKB'L

L. 20 Selicanius fils de YST'TN
L. 21 Š'PRGM, fils de DB'R
L. 22 Muttunbal, fils de Biricbal

Mutlunbal et *Biricbal* sont authentiquement puniques, tandis que *Selicanius* est latin. Les autres noms sont libyques : DBR et ISTTN sont fréquents en libyque (voir *R. I. L.*). Quant à ŠP'RGM,

j'y vois un nom théophore, avec second élément GM. Le dieu ŠP'R est mentionné dans la célèbre inscription d'Aelius Lamia (Trip. 6 = *R. E. S.* 662), à la l. 1 : M'Š 'LM ŠP'R « statue du dieu ŠP'R ». Je crois que c'est le *Saturnus Sobarensis*, sur lequel M. Marcel Leglay a bien voulu attirer mon attention. Si cette explication était admise, elle permettrait d'isoler les noms de plusieurs dieux libyques dans des noms théophores terminés en -GM, par exemple DBRGM (fréquent), *Macurgum* (inscription de Béja), etc.

Colonne VI

L. 23 RWP' BN M'STYB'R
L. 24 MTNḆ'L BN B'WT
L. 25 B'LYTN BN BWBYL
L. 26 Y'SKTN BN ...MLQRT

L. 23 Rufus, fils de Mastibar
L. 24 Muttunbal, fils de B'WT
L. 25 Balithon, fils de BWBYL
L. 26 Yasuctan, fils de 'Abd(?)melqart.

Dans le dernier n. pr. l'élément *-melqart* me paraît sûr, grâce aux excellentes photographies que m'a envoyées M. Gilbert Ch.-Picard.

Colonne VII

L. 27 Y'SKTṄ BN 'RŠ
L. 28 MTNḆ'L BN SLK'ṄY
L. 29 R'STYṬṬ' BN RṠY
L. 30 'YKN' BN M'ṘZ'
L. 31 SLKNY BN M'SQLT
L. 32 .... BN 'RŠM

L. 27 « Yasuctan, fils d'Ariš
L. 28 Muttunbal, fils de Selicanius
L. 29 Restitutus, fils de RSY
L. 30 'YKN' fils de M'RZ'
L. 31 Selicanius, fils de Mascula
L. 32 ..... fils d'Arišam. »

RSY est probablement le n. pr. qui figure, sous la forme RŠI, dans *R. I. L.* 371. Je pencherais à y voir un n. pr. latin en *-ius*. 'YKN' (sa graphie libyque est IKNH) est bien connu, comme n. pr. libyque (voir p. ex. *Bull. Arch.*, 1946-49, p. 252, où j'ai lu

à tort 'YBN'). M'RZ', également libyque, se retrouve, sous la forme M'RWZ', dans la NP 48. M'SQLT (voir aussi l. 18), avec un T final, correspond, je crois, à *Mascula*, et serait donc un nom de femme (cf. l. 45).

Colonne VIII

L. 33 K'Ṗ' (ou K'Š' ?) BN B'LYTN
L. 34 LQY BN GLGST
L. 35 'BDMLQRT BN B'LYTN
L. 36 Š'PRGM BN BRKB'L
L. 37 B'S' BN 'DR'BL
L. 38 M'RWLN̂Ẏ BN M'.SN̂

L. 33 ... fils de Balithon,
L. 34 Lucius, fils de GLGST,
L. 35 Amilcar, fils de Balithon,
L. 36 Š'PRGM, fils de Biricbal
L. 37 Bassus, fils d'Adherbal,
L. 38 M'RWLN̂Y, fils de ...

A la l. 33 je ne crois guère à la lecture traditionnelle K'Š' = *Cassus*. Peut-être K'P' (sobriquet ? latin *capus*, « chapon » ??), mais c'est douteux.

Colonne IX

L. 39 BRKḂ'L BN DB'R
L. 40 KN̂ṘSN BN B'LŠLK
L. 41 Y'SKT'N BN B'LYTN
L. 42 B'LŠM' BN M'RWZ'
L. 43 M'SQLT
L. 44 BRKḂ'L BN G'GẎRT

L. 39 « Biricbal, fils de DB'R,
L. 40 KNRSN (?), fils de Ba'alšillék,
L. 41 Yasuctan, fils de Balithon,
L. 42 Ba'alšama', fils de M'RWZ'
L. 43 Masculat
L. 44 Biricbal, fils de G'GYRT »

A la l. 40 le n. pr. KNRSN (douteux) est à rapprocher du libyque KNRSN (*R. I. L.* 232).

Colonne X

L. 45 R'G'Ṭ' BN HKHNT
L. 46 'ZRM'N BN YST'TN
L. 47 'WMZGW'R BN M'SYRḤN (ou T)

L. 45 « Rogatus, fils de la prêtresse,
L. 46 'ZRM'N, fils de YST'TN
L. 47 'WMZGW'R, fils de M'SYRḤN. »

A la l. 46, le second T de YST'TN pourrait être aussi un N, mais la comparaison avec le libyque YSTTN (transcrit YST'TN en punique ; cf. *J. As.*, 1916, I, p. 92) enlève tout doute. A la l. 47 M'SYRḤN est probablement pour MSYR'N (*J. As.*, 1916, I, p. 88), en libyque MSIRN.

Comme a bien voulu me l'indiquer M. Gilbert Charles-Picard, il serait intéressant de procéder à une comparaison systématique des noms de personnes figurant dans notre texte avec ceux qui se trouvent sur l'inscription des *juvenes* de Mactar, trouvée en 1944 et datée de l'an 95 de notre ère, sous Domitien.

J. G. Février.

REMARQUES SUR LE PSAUME CX[1]

Les quelques notes rassemblées ici, qui viennent alourdir le dossier déjà si chargé du psaume CX, représentent simplement une tentative de lecture du texte massorétique et non une exégèse qui prétendrait dès l'abord retrouver les *ipssissima verba* du psalmiste. La tradition nous livre un texte, c'est lui qu'il faut essayer de comprendre, mais il apparaît que la lettre ainsi dégagée n'est pleinement intelligible que si, derrière elle, on saisit les réalités qu'elle recouvre : actes, attitudes ou représentations religieuses.

V. 1 *nə'um Yåhwē lādōnī šeb līmīnī 'ad-'āšīt 'ōyəbēkā hădōm ləraglēkā. n'əum :* introduction caractéristique de l'oracle prophétique[2]. Mowinckel a montré que divers psaumes affectaient cette forme, il est donc surprenant de ne rencontrer le mot *nə'um* que deux fois dans le psautier. L'autre exemple est *Ps.* XXXVI, 2 : *nə'um peša' lårāšā'*, probablement décalque ironique de la formule de l'oracle dans un contexte sapiential.

šeb līmīnī : la droite est la place d'honneur, voir *Ps.* XLV, 10. S'asseoir à la droite de quelqu'un, c'est recevoir de lui une marque

1. Principaux commentaires des *Psaumes* et articles consacrés au *Ps.* CX utilisés ici :
W. E. Barnes, *The Psalms, Westminster Commentary,* 1931,
C. A. Briggs, *The Psalms, International Critical Commentary,* 1907,
B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms, Oudtestamentische Studiën,* IV, 1947,
H. Gunkel, *Die Psalmen, Handkommentar zum Alten Testament,* 1926,
A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms,* Cambridge, 1921,
E. J. Kissane, *The Book of Psalms,* Dublin, 1953,
R. Kittel, *Die Psalmen, Kommentar zum Alten Testament,* 1929,
E. Podechard, *Le psautier,* Lyon, 1954,
J. de Savignac, *Essai d'interprétation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne, Oudtestamentische Studiën,* IX, 1951, p. 107 et suiv.
H. Schmidt, *Die Psalmen, Handbuch zum Alten Testament,* 1934,
A. Weiser, *Die Psalmen, Das Alte Testament Deutsch,* 1955,
G. Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel, Uppsala Universitets Årsskrift,* VII, 1941, 1.

2. Voir S. Mowinckel, *Psalmenstudien* III, *Kultprophetie und prophetische Psalmen,* Kristiana, 1923, p. 12 et suiv.

de faveur : on met le siège de Bethsabée à la droite de celui de son fils Salomon, *wateṣeb līmīnō* (*I Rois* II, 19). Bien que « la droite de Yahwé » soit souvent entendue métaphoriquement, *šeb līmīnī* n'est pas une expression figurée de la protection divine assurée au roi. Il y a en effet sous le v. 1 l'image très précise du trône, dont le mot *hădōm* suffit à rendre compte. L'oracle est une invitation adressée au roi à prendre place sur le trône de la divinité. Plusieurs textes suggèrent que trône divin et trône royal ne faisaient qu'un : dans *I Chroniques* XXIX, 23 ou *II Chroniques* IX, 8, le trône de Salomon est appelé « le trône de Yahwé ». On peut voir là, il est vrai, le reflet de conceptions théologiques propres à l'auteur des *Chroniques :* il insiste sur la royauté de Yahwé dont le roi humain n'est qu'un lieutenant. Mais le verset 7 du *Ps.* XLV *kis'ăkā 'ĕlōhīm 'ōlām wā'ed*, de quelque manière qu'on l'interprète, revient à identifier trône royal et trône divin. On peut concevoir qu'au moment où l'oracle de Yahwé était prononcé le roi ait pris place sur un trône vide considéré comme le trône de la divinité et si le trône était chargé, comme semble l'être celui de Salomon, d'un symbolisme cosmique, le caractère universel de sa domination s'affirmait déjà dans cet acte. On a relevé que nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament il n'est question de « s'asseoir à la droite de Yahwé » et Rashi se refusait à admettre cet anthropomorphisme. Mais ne serait-ce pas une formule ampoulée destinée à flatter le roi israélite, empruntée au protocole des prestigieux empires voisins ? J. de Savignac, qui à la suite de L. Dürr[1] a cherché en Égypte l'origine des motifs du *Ps.* CX, ne manque pas de rapprocher de nombreuses représentations égyptiennes montrant le Pharaon sur le trône d'un dieu et à la droite de celui-ci et des textes comme ceux des Pyramides dépeignant Pépi revêtu de l'apparence d'Osiris et siégeant sur son trône ou priant Atoum de prendre le roi Téti à sa droite. Remarquons que le trône n'est pas un accessoire spécifiquement égyptien, les Mésopotamiens et les Cananéens l'ont connu, même si chez ces derniers les représentations en sont égyptisantes. Il est vraisemblable que le trône est en Israël un emprunt aux Cananéens plutôt qu'un emprunt direct aux Égyptiens. Il est assez caractéristique que l'usage du trône, inconnu de Saül, n'apparaisse qu'avec David (voir *II Samuel* III, 10), au moment où la civilisation cananéenne s'impose réellement aux Israélites. Le mot hébreu lui-même, *kisse'*, doit être d'origine cananéenne, comparer ougaritique et phénicien *ks'*. Si nous voyons en ce verset non pas un effet de rhétorique mais l'expression d'une

1. L. Dürr, *Psalm 110. im Lichte der neueren altorientalistischen Forschung*, 1929.

réalité cultuelle : le roi prenant place sur le trône de Yahwé, nous recueillons déjà un élément permettant de « situer » ce psaume à la cérémonie de l'intronisation du roi. L'invitation « assieds-toi à ma droite » du *Ps.* CX, 1 et l'allusion du *Ps.* LXXX, 18 *'îš yəmînekâ* s'éclairent mutuellement : « l'homme de la droite » est le roi[1].

'ad 'ăšît : la construction directe de la conjonction *'ad* avec l'inaccompli n'est pas fréquente dans l'Ancien Testament, aussi a-t-on voulu corriger en *'ad 'ăšer.* En hébreu, comme en bien d'autres langues, existe une tendance à remplacer les particules simples par des particules complexes, ainsi *'ad* a cédé la place à *'ad 'im*, *'ad 'ăšer*, *'ad 'ăšer 'im.* La construction directe de *'ad* fait ici figure d'archaïsme, peut-être même de « cananaïsme », si l'on considère que l'ougaritique procède exactement ainsi[2]. Il ne faut pas traduire ici *'ad* par « pendant que » ou « tant que », comme le fait Widengren, la conjonction comportant ce que Joüon appelle « une nuance finale virtuelle »[3]. Le verbe *šyt* « mettre, placer » est assez caractéristique du style lyrique : sur 84 attestations, j'en relève 32 dans les *Psaumes*, 14 chez les prophètes et 9 dans *Job ;* il doit avoir une couleur cananéenne, c'est un verbe des plus usuels en ougaritique et en phénicien.

hădōm : le mot apparaît en tout six fois dans l'Ancien Testament. Partout, sauf au *Ps.* CX, il est question du marchepied de Yahwé, qui est le Temple (*I Chron.* XXVIII, 2 ; *Ps.* CXXXII, 7) ou Sion (*Lamentations* II, 1) ou la terre entière (*Ésaïe*, LXVI, 1). *Ps.* CX, 1 est l'unique mention du marchepied du roi. L'image suggérée est celle du roi vainqueur mettant le pied sur les nuques de ses ennemis abattus. Elle évoque aussitôt de nombreuses représentations égyptiennes. L'origine égyptienne du motif serait encore mieux établie si l'hébreu *hădōm* venait de l'égyptien *hdm.w*, comme l'affirmait P. Haupt à la suite de W. Max Müller. On admet maintenant que le terme est sémitique : il est attesté à Ras Shamra où il désigne le marchepied des dieux El ou Ba'al ou du roi Danel[4] ; en Égypte même, il apparaît sous le XVIII[e] dynastie, en un temps

1. Sans entrer dans la discussion de ce verset du *Ps.* LXXX, on fera remarquer que le parallèle de *'îš yəmînekâ, ben 'ădâm 'immaṣtâ lâk* « le fils d'homme que tu as planté » appartient nettement à la phraséologie royale. Le jeu de mots sur le nom de Benjamin qu'on s'accorde à relever n'empêche nullement de voir en *'îš yəmîn (Yâhwē)* une expression consacrée pour désigner le roi.

2. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, § 12, 3.

3. *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 113, *k*.

4. *Ugaritic Handbook*, textes 49, III, 15 ; 49, I, 32 ; *2 Aqht*, II, 11.

où le vocabulaire sémitique pénétrait dans la vallée du Nil. L'usage de fouler aux pieds l'ennemi vaincu n'est pas propre à l'Égypte (voir *Josué* X, 24), pas plus que le trône à marchepied. Derrière cette formule, se profile une action rituelle : le roi foulant aux pieds des personnages représentant les adversaires qu'il devait combattre[1].

V. 2 *maṭṭē ʿuzzəkå yišlaḥ Yåhwē miṣṣiyyōn rədē bəqereb ʾōyəbēkå.* On constate à ce verset un changement de personne. On s'adresse toujours au roi mais ce n'est plus, apparemment, Yahwé qui parle, puisqu'il est désigné à la troisième personne. On peut faire valoir que l'alternance de la première et de la troisième personne pour rapporter les oracles de Yahwé est caractéristique du style prophétique, mais il n'est pas interdit d'admettre que les vv. 2 et 3 ne constituent pas la prolongation de l'oracle du v. 1 : ils en seraient une amplification, explicitant le contenu implicite de la promesse de Yahwé et, en même temps, le reflet de nouveaux moments du rituel.

maṭṭē est l'un des deux termes usuels en hébreu pour désigner un bâton, un rameau (au sens propre et au sens figuré) ou un sceptre. L'autre est *šəḇeṭ* et les deux mots paraissent strictement synonymes (voir *Nombres* XVIII, 2). Dans la langue des *Psaumes*, on compte huit emplois de *šəḇeṭ* pour un seul de *maṭṭē*. On se demandera si au *Ps.* CX *maṭṭē* ne pourrait pas passer pour un cananaïsme. La langue de Ras Shamra qui ignore *šəḇeṭ* nomme le sceptre tantôt *ḫṭ* (inconnu de l'hébreu, identique à l'accadien *ḫaṭṭu*), tantôt *mṭ*. Le groupe *maṭṭē ʿuzzəkå*, littéralement « le sceptre de ta puissance » ou « le rameau de ta puissance » peut être entendu de différentes manières.

Ézéchiel XIX, 11 contient le groupe *maṭṭē ʿōz* qu'il convient de traduire par « rameau vigoureux » : c'est dans la lamentation sur les princes d'Israël dont la mère est comparée à une vigne poussant *maṭṭōṭ ʿōz* « de vigoureux rameaux ». On peut envisager que le *Ps.* CX ait eu recours à cette image végétale, particulièrement fréquente dans les textes royaux. Le « rameau vigoureux » que Yahwé étend de Sion serait une expression métaphorique parfaitement admissible de la puissance protectrice du roi, à l'ombre duquel on vit (voir *Lamentations* IV, 20, *Nombres* XIV, 9). Mais cette tentative d'interprétation ne rendrait pas compte du demi-vers parallèle où s'exprime le caractère guerrier de la puissance royale.

1. C'est ce que suggère H. Schmidt.

C'est pour donner son sens à ce parallélisme qu'on a vu en *maṭṭē ʿōz* la « verge », instrument d'un châtiment rigoureux, *maṭṭē*, comme *šębeṭ*, prend assez souvent ce sens (*Ésaïe* IX, 3, XXX, 32) et on rapprochera *maṭṭē ʿōz* du « sceptre de fer » de *Ps.* II, 9. Yahwé remettrait au roi un « sceptre puissant » (ou un sceptre « qui donne la puissance ») pour écraser les nations hostiles.

Mais *maṭṭē* (ou *šębeṭ*) désigne aussi le symbole de la souveraineté en général ; le roi est le « porte-sceptre » (*Amos* I, 5), la royauté elle-même est appelée le « sceptre » comme nous disons le « trône »[1]. Aussi le v. 2 peut-il signifier « Yahwé étend ta souveraineté à partir de Sion ». La capitale est en effet le centre d'où rayonne la puissance de Yahwé et de son oint (comparer *Ézéchiel* V, 5 et XXXVIII, 2). Il faut remarquer contre cette interprétation que le verbe *šålaḥ* ne signifie pas forcément « envoyer de tous les côtés », la traduction « rayonne » proposée par J. de Savignac, qui veut voir là une métaphore solaire, sollicite trop les textes[2]. Il est permis de traduire *yišlaḥ maṭṭē* par « il tend le sceptre », si on compare la tournure apparaissant à *I Samuel* XIV, 27 *wayyišlaḥ ʾet-qəṣē hammaṭṭē*, « il tendit l'extrémité du bâton ». Selon les commentaires de H. Schmidt et A. Weiser, le roi a déjà le sceptre en main et Yahwé lui fait annoncer que ce sceptre s'étendra (partout). Il est certain que le sceptre signifie la royauté et que cette royauté est de droit universelle, Sion étant le centre du monde, mais il paraît plus simple et plus conforme au contexte de voir dans ce v. 2 l'allusion à un acte qu'il est facile de se représenter : le roi recevant le sceptre qu'un prêtre lui tend depuis le sanctuaire[3]. *rədē bəqereb ʾōyəbēkå* donne le sens de cet acte :

1. Un bon exemple de cette métonymie est *Ézéchiel*, XXI, 15 : la description de l'épée prête au grand massacre fait place à une interrogation pleine d'une ironie amère : *ʾō nåśîś šębeṭ bənî mōʾeset kol-ʿęṣ* « ou bien, allons-nous nous réjouir (en nous redisant ce vieil oracle de Yahwé) *le sceptre de mon fils se rit de tout arbre* », c'est-à-dire le roi d'Israël, « fils de Yahwé » se rit de tous les autres rois. C'est aussi le roi que désigne au v. 18 du même chapitre le « sceptre méprisant », c'est-à-dire qui méprisait tous les autres rois.

2. J. de Savignac rapproche le verset de *Ps.* L, 2 *miṣṣiyyōn ʾĕlōhîm hōpiaʿ* « Dieu resplendit de Sion », le seul pivot de ce rapprochement est *miṣṣiyyōn*. L'idée de « rayonnement » est contenue dans le verbe *hōpiaʿ* qui caractérise une lumière (par exemple *Job* III, 15) ou Yahwé (*Deutéronome* XXXIII, 2). L'épiphanie lumineuse suggérée par le début du *Ps.* L n'est du reste pas de nature solaire, c'est celle du « feu dévorant ».

3. Sion peut désigner le sanctuaire. On rapprochera *Ps.* XX, 3 *yišlaḥ ʿezrəkå miqqōdeš umiṣṣiyyōn yisʿådekå* qui montre le parallélisme de Sion et du « sanctuaire ». Selon H. Schmidt, le *Ps.* XX est un psaume royal ; le v. 3 représente un moment du rituel où le roi se tenant à l'extérieur du Temple est salué par un prêtre au nom de Yahwé. La situation n'est donc pas très différente de celle de *Ps.* CX.

la juxtaposition des deux propositions revient à subordonner la seconde à la première : « Yahwé te tend de Sion le sceptre (insigne de ta puissance pour que tu domines parmi tes ennemis ». Ainsi le v. 2, représenterait un second moment du rituel : après l'intronisation proprement dite, la remise du sceptre, l'investiture. Les deux actes s'accordent à préfigurer en la représentant la victoire du roi sur ses ennemis.

Quelques exégètes (Eerdmans, Johnson) rattachent *miṣṣiyyōn* à ce qui suit, non à ce qui précède, ce qui n'affecte pas grandement le sens général du verset mais exclurait l'interprétation qui vient d'être envisagée : Sion synonyme de « sanctuaire de Yahwé ».

rədē : ce verbe dénote une domination par la violence ; l'étymologie l'apparente à l'arabe *radā(y)* « fouler aux pieds ». La domination est inséparable de la victoire par les armes.

V. 3 *'amməkå nədåbōt bəyōm ḥēlekå bəhadrē-qōdeš mereḥem mišḥår ləkå ṭal yalduṯekå.*

La difficulté de ce passage tient sans doute, d'une part à l'extrême concision, au caractère elliptique de la phrase qui peut se comparer à celle des poèmes ougaritiques, d'autre part à l'archaïsme du vocabulaire qui nous offre ici des termes ou des acceptions inintelligibles faute de parallèles. Quant aux anciennes versions, leurs contradictions, les corrections facilitantes qu'ils adoptent témoignent leur désarroi devant le texte reçu.

nədåbōt constitue une première difficulté. Il se rattache à la racine *ndb* qui semble avoir pour acception fondamentale l'idée d'une action librement consentie. En hébreu *nådab* signifie « faire faire quelque chose volontairement » et *hiṯnaddeb* « se porter volontaire à la guerre », ce qui est également le sens du verbe arabe *nadaba*[1]. De cette idée fondamentale se dégage le sens des dérivés attestés en hébreu biblique : d'abord l'adjectif *nådīb* « généreux, noble » et le nom abstrait *nədībå* « générosité, noblesse, dignité »[2]. En traduisant ἀρχή, les Septante ont cru ou préféré entendre, au lieu de *nədåbōt*, *nədībå* ou *nədibōt*. Le second dérivé qu'il faut considérer est *nədåbå* qui signifie « action volontaire, don gratuit »[3]. Le texte massorétique est intelligible si l'on voit en *'amməkå nədåbō*

1. Cette racine est étudiée par Ch. Rabin, *Judges V, 2 and the « Ideology »* of *Deborah's War*, *Journal of Jewish Studies*, VI, 1955, p. 128 et suiv. à propos de l'expression *bəhiṯnaddeb 'am*.

2. *Ps.* LI, 14 ; *Job* XXX, 15. Voir la figure étymologique d'*Ésaïe* XXXII, 8 *nådīb nədībōt ya'aṣ* « l'homme noble nourrit de nobles desseins ».

3. Ps. LXVIII, 10 : *gešem nədåbōt* « la pluie de (tes) bonnes grâces » c'est-à-dire la pluie que Yahwé dispense librement.

une phrase nominale où *nədåbōt* tient lieu de prédicat, au pluriel parce que le sujet est un collectif. Il est donc aisé de justifier la traduction « ton peuple est volontaire » adoptée par plusieurs exégètes[1].

yōm ḥēlekå pose le second problème. Littéralement « le jour de ta force », mais *ḥayl* « force » doit-il s'entendre au sens de « puissance » ou au sens de « force armée » ? L'expression *yōm ḥayl* est sans autre exemple dans l'Ancien Testament. Ce jour est ou bien celui où se révèle la puissance du roi, c'est-à-dire le jour de couronnement (ou de réintronisation), ou bien le jour où l'armée royale se mobilise pour partir en guerre[2]. Rien ne prouve en tout cas que le « jour de ta force » soit le jour même où se déroulaient les cérémonies dont le psaume nous transmet l'écho. On pouvait le jour de l'intronisation annoncer au roi une armée dévouée à le suivre le jour plus ou moins lointain où il engagerait la guerre sainte pour laquelle il était investi. On touche ici à la très grave question de la date du couronnement royal, coïncidait-il avec la fête du Nouvel An d'automne et celle-ci avec le rassemblement de l'armée pour la guerre sainte ? Il paraît assuré ici que l'expression *yōm ḥayl* a trait à une activité guerrière. C'est ce que suggèrent les promesses de victoire contenues dans les deux premiers versets et l'acception ordinaire de la racine *ndb*. La traduction « au jour de ton départ en guerre » ou « au jour où tu livres bataille » que retiennent, après le targoum *(yōm 'aggaḥūl)*, Eerdmans, Bentzen,

1. Kittel, Eerdmans, Widengren, Weiser. Les Septante qui ont lu *nədībå* ont dû, pour donner un sens plausible, substituer *'immåkå* « avec toi » à *'ammåkå* « ton peuple », d'où leur traduction μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή. On a cru souvent que c'était la teneur originelle du v. Les traductions de Gunkel, Mowinckel, Kissane, Bentzen (dans son *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948, p. 14 note 3) reviennent à « tu détiens la majesté », Podechard : « à toi l'empire ». H. Schmidt lit *'immåkå nədībōt*, abstrait pour concret, et traduit « des princes t'entourent ». J. de Savignac lit *'immåkå* mais conserve *nədåbå* auquel il attribue le sens de « splendeur » : le roi serait ainsi détenteur d'un éclat (solaire) semblable à celui des Pharaons, *ndb* serait en effet une racine synonyme de *ndp* qui exprime une diffusion ; de Savignac établit en outre un parallèle entre *gešem nədåbōt* de *Ps.* LXVIII, 10 et *ṭal 'ōrōt* « rosée de lumière » d'*Ésaïe* XXVI, 19. A. R. Johnson (*Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955, p. 121) propose *'ammåkå nådabtå* et traduit « tu reçois l'hommage de ton peuple ». G. Widengren conserve le texte massorétique mais y trouve une allusion aux « dons volontaires » apportés par le peuple au roi nouvellement couronné et signale un tel usage en Assyrie. On remarquera que le targoum témoigne en faveur du texte massorétique qu'il ne fait que gloser dans un sens légaliste : *'ammåk dəbēt yiśrå'ēl demitnaddəbīn lə'ōrītå:* « ton peuple d'Israël dévoué à la Loi ». La Peshitta *'ammåk məšabbəḥå* paraît avoir choisi *'amməkå nådīb*.

2. C'est-à-dire à la fin de l'été ; voir les arguments réunis par N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, Londres, 1947, p. 32 et suiv.

Weiser précise peut-être trop mais est tout à fait légitime[1]. *ḥayl* ne peut dénoter le simple éclat de majesté accompagnant l'épiphanie royale (et divine) comme le veut J. de Savignac. On peut enfin supposer que le *yōm 'app* du v. 5 représente la même chose que le *yōm ḥayl* du v. 3 et il s'agit bien là d'un jour de combat et de victoire. Il n'est pas nécessaire de souligner l'importance de la « guerre sainte » dans l'ancien Israël et dans l'ancien Orient en général[2].

bəhadrē-qōdeš : la traduction courante « dans des ornements sacrés » introduit une idée qui n'est nullement incluse dans la locution hébraïque et que les versions anciennes n'ont jamais exprimée. *hadrē-qōdeš*, que je lirais plus volontiers *hadrī-qōdeš*, état construit singulier augmenté du *yod compaginis*, et *hadrat-qōdeš* des *Ps.* XXIX, 2 et XCVI, 9 ne signifient pas autre chose que « splendeur sainte »[3]. Il s'agit de l'éclat surnaturel et redoutable qui enveloppe ici le souverain et qui dans les deux autres psaumes cités s'applique à Yahwé lui-même. Le roi israélite est ainsi sur le même plan que le Pharaon, le roi mésopotamien environné de *melammu* et le souverain achéménide détenteur de la *xvarenah*. *Bəhadrē-qōdeš* ne peut donc concerner que le roi et non ceux qui l'entourent. Il n'y a pas lieu de préférer la leçon *bəharərē-qōdeš* retenue par Symmaque, Jérôme et, parmi les modernes, Mowinckel, Bentzen, de Savignac et Kissane : les « montagnes saintes », désignation à valeur cosmologique et religieuse du sanctuaire-nombril du monde, se recommanderaient par le titre donné à Sion par *Ps.* II, 6 *har-qodšī*. La correction est généralement adoptée par ceux qui, au lieu de *yaldutekā* du texte massorétique, lisent *yəlidtīkā* que laisse supposer le texte grec[4].

meṛeḥem mišḥar ləkā ṭal yaldutekā. La principale *crux* de ce texte est probablement le mot *mišḥar :* c'est un hapax que les anciennes versions ne comprenaient apparemment plus. On lit aujourd'hui *miššāḥar*, à l'exemple des Septante (πρὸ ἑωσφόρου) et on le rattache à *meṛeḥem* pour traduire « du sein de l'aurore » en supposant une dittographie qui expliquerait le *mem* initial

1. Gunkel et Podechard ont corrigé *ḥēlekā* en *ḥōlalkā* « (le jour) où tu as été enfanté ». A. Johnson et Kissane obtiennent le même sens à de moindres frais en lisant *ḥīlekā*.

2. Voir R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 253 et suiv. Le chef de guerre israélite lui aussi n'est que le lieutenant de son dieu, comme le montre la pratique du *ḥerem*.

3. Voir mon article *In splendoribus sanctorum, Syria*, XXXIII, 1956, p. et suiv.

4. Signalons pour mémoire les lectures de Gunkel : *bəyōm ḥōlalkā nehdartā* (et de Podechard : *beyōm ḥolalkā buḥartā*) *qādōš meṛeḥem :* « au jour de ta naissance tu as été magnifié (Podechard : élu), saint depuis le ventre de ta mère ».

mišššåḥar par le *mem* final de *reḥem*. Second problème : la Septante, le Peshitta et même un manuscrit hébraïque invitent à lire *yəlidtîkå* au lieu de *yaldutekå :* le texte massorétique représenterait alors la corruption, peut-être intentionnelle de l'original *yəlidtikå* « je t'ai engendré » traduit par le grec et le syriaque ; les Massorètes auraient cherché à effacer la couleur mythologique de psaume faisant de Yahwé le géniteur du roi, idée que, par une étrange contradiction, la Massore aurait laissé passer au *Ps.* II, 6 *bənî 'atțå 'ănî hayyōm yəlidtîkå*. Enfin, l'ordonnance des termes dans tout le v. 3 n'est rien moins que sûre, en particulier la position de *mereḥem :* doit-il se rattacher à ce qui précède *(bəhadrē-qōdeš)* ou à ce qui suit *(*yəlidtîkå)?*

Sans prétendre tirer au clair ce texte désespéré, je crois utile de présenter les remarques suivantes[1].

1. Voici quelques interprétations proposées pour cette partie du v. 3 :

Septante : ἐχ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Lit *mereḥem mišššåḥar yəlidtîka, ləkå ṭal* a été omis.

Peshitta : *men marba'ă men qədîm lâk ṭalyå yaldetâk*. Interprétation, plus que traduction : « du sein, depuis très longtemps, je t'ai engendré enfant » (spécule sur la ressemblance entre *ṭal* « rosée » et *ṭalyå* « enfant »).

Jérôme : *quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae*. Lit *ṭal yaldutekâ*.

Targoum : *råḥamîn də'elâhå yistarhăbūn lâk hēk nahâtât ṭallå yâtəbîn lərūḥṣân tōldətâk*, « ceux qui aiment Dieu se pressent à tes côtés, pareils aux gouttes de rosée, présents pour la sécurité de ta descendance ». Procède par équivoque et contresens intentionnel pour éliminer le mot *reḥem. mišḥår* est apparemment rendu comme une forme du verbe *šaḥer* « chercher ».

Modernes :

Mayer-Lambert (*Revue des études juives*, 1901, p. 121) « dès le sein maternel, je t'ai oint, je t'ai engendré pour être roi ». Lit *mereḥem måšaḥtîkå ləmelek yəlidtîkå*.

Kittel : « ta jeuhesse vient à toi du sein de l'aurore comme la rosée ». *mereḥem šåḥar kəṭal...*

Gunkel : « saint depuis le giron (de ta mère), de l'aurore te vient la rosée de ta jeunesse ». Coupe après *reḥem*, lit ensuite : *mišššåḥar ləkå hålak ṭal...*

Podechard : « consacré au sortir du sein, de l'aurore t'est venue une rosée de jouvence ». Comme Gunkel.

Mowinckel (*Psalmenstudien* III, p. 89) : « je t'ai engendré du sein de l'aurore ». Lit *yəlidtîkå, ṭal* serait une glose à éliminer.

H. Schmidt : « du sein de l'aurore viennent à toi les jeunes guerriers semblables à la rosée ». Lit *ṭeṭek ləkå kəṭal yaldutekå*.

Vriezen (*Vox Theologica*, 1944, p. 82, d'après Eerdmans) : « du sein de l'aurore je t'ai engendré (comme j'engendre) la rosée ».

Eerdmans : « depuis le jour de leur naissance, l'élite de tes jeunes guerriers désire se joindre à toi ». Au lieu de *mišḥår*, lit *məšaḥar*, du verbe signifiant « chercher ».

Bentzen : « Je t'ai engendré du sein (de la femme) avant l'étoile du matin et la rosée ».

Widengren : « avance vêtu d'ornements sacrés. Du sein de l'aurore, je t'ai engendré (comme j'engendre) la rosée ».

De Savignac : « sur les saintes montagnes, du giron de l'aurore, je t'ai engendré ».

a) mereḥem peut se rattacher à *bəhadrē-qōdeš* qui précède. A elle seule cette expression signifie « dès le sein de la mère ». On en trouve l'emploi absolu à *Jérémie*, I, 5 *mereḥem hiqdaštîkå* ou, cette fois dans un contexte royal, au *Ps.* XXI, 11 : *mereḥem* en parallèle à *mibbeṭen 'immî* « dès le ventre de ma mère ». Le roi est, avant même de naître, paré de cette majesté redoutable qui rendra manifeste le choix de Yahwé[1] ;

b) mišḥår. La correction *miššåḥar* tend vers une interprétation mythologique qu'il convient de discuter. Le roi serait engendré par Yahwé du sein d'une déesse appelée *šåḥar* « l'autore » et on invoque le titre mystérieux donné par *Ésaïe* XIV, 12 au roi de Babylone *hēlel ben-šåḥar*[2]. On rappelle également la présence dans le monde sémitique d'une divinité appelée *šḥr*[3]. Mais *šḥr* est le nom d'un dieu, non d'une déesse et si le v. 3 du *Ps.* CX contenait l'idée que le roi est le fruit d'une hiérogamie, mieux vaudrait supposer que la déesse mère est *rḥm*, comme le fait J. Coppens[4]. Ce ne peut être en tout cas *šḥr*. Autant admettre que nous sommes ici en présence d'un hapax, que les Massorètes ne comprenaient sans doute pas plus que les Septante, mais ce n'est pas là une raison pour rejeter leur leçon, l'inintelligibilité n'étant pas un obstacle à la transmission d'un texte liturgique. Il faut donc essayer de comprendre l'hapax *mišḥår*. La racine *šḥr* implique l'idée d'aurore ou de matin ; le schème est celui de l'infinitif araméen

Kissane : « depuis ta naissance, le principat t'appartient, depuis la nuit où tu fus engendré ». *mereḥem* miśrå *lekå* millēl yulladtekå.

Johnson : « dans une splendeur sainte, du sein de l'aurore, tu as la rosée avec laquelle je t'ai engendré ». Ce verset signifierait la renaissance du roi vainqueur de la mort, la rosée serait le symbole de la vie nouvelle que Yahwé lui accorde.

Weiser : « à la naissance du matin ta jeunesse se tient à ton service comme la rosée ».

1. Selon J. Aisleitner (*Acta Orientalia Hungarica*, III, 1953, p. 304 et suiv.), *reḥem* serait le nom de la déesse mère du roi, identique à *rḥmy* concubine du dieu El dans le poème ougaritique de la « Naissance de l'Aurore ». De même que Keret est le fils de El, de même le roi de Sion est fils de Yahwé et d'une déesse *reḥem*. Il faudrait alors traduire : « je t'ai engendré de Rehem, avant l'aurore » (ou « avant Shahar », nom d'un autre dieu). Tel est déjà pour J. J. Coppens (*Le Muséon*, 59, 1946, p. 129) le substrat mythologique du verset. On aurait dissimulé le nom de la déesse *rḥmy* sous l'appellatif *reḥem*.

2. Widengren trouve des allusions à une divinité *šåḥar* à *Job* III, 9, XXXVIII, 12-13, XLI, 10, *Psaumes* LVII, 9, CVIII, 3, CXXXIX, 9, mais tous ces passages sont suffisamment intelligibles en lisant le nom commun « aurore ».

3. En sabéen, *šḥr* est une des manifestations du dieu *'ṯtr*. Il existe en phénicien des noms théophores : *'bdšḥr, bdšḥr, šḥrb'l* et en hébreu *'aḥîšåḥar* (*I Chroniques* VII, 10). Mais on pense surtout à Ougarit, où *šḥr* est avec *šlm* un des « dieux gracieux et beaux » dont on chante la naissance au texte Gordon 52.

4. Voir plus haut note 1.

mais il en existe aussi des attestations en hébreu biblique (par exemple *miqrå'* de *Nombres* X, 2) ; un infinitif peut prendre une valeur adverbiale (ainsi *haškęm* « tôt ») ; je verrais donc en *mišḥår* un infinitif à valeur adverbiale d'un verbe de la racine *šḥr* signifiant « être au matin » et je proposerais de traduire : « au matin » et de rattacher cette expression à *ṭal* pour conserver l'image de la rosée matinale.

c) *ṭal*. Le seul mot dont le sens soit bien assuré mais il n'est pas possible d'en faire une sorte d'équivalent métaphorique de *ḥęleb* et de traduire, comme on le fait parfois, par « élite ». La correction *kəṭal* est arbitraire ; elle permet de supposer que Yahwé est le géniteur du roi comme il l'est de la rosée ou, selon Widengren, comme il l'est d'une déesse **ṭal*, rappelant *ṭly* fille d'El selon un texte de Ras Shamra.

d) *yalduteka*. La lecture *yəlidtika* laisserait supposer qu'au v. 3 la parole reste à Yahwé. Or nous avons vu que le v. 2 permettait de croire que l'oracle proprement dit se limite au v. 1. Il en va tout autrement pour *Ps.* II, 6 qui est la reproduction d'un « décret » de Yahwé. Le mot *yaldūt* lui-même n'est pas des plus clairs. On le traduit par « jeunesse » sur la foi des autres attestations bibliques du substantif, c'est-à-dire *Ecclésiaste* XI, 9 et 10 où il signifie exactement « le temps de la jeunesse ». Le mot est assez fréquent dans l'araméen des targoums avec le sens de « naissance ». Employé uniquement dans l'Ancien Testament au livre de l'*Ecclésiaste*, il fait figure d'aramaïsme, mais sa présence au *Ps.* CX n'est pas un argument contre l'antiquité du texte : on sait que bien des « aramaïsmes » figurent dans des poèmes très anciens, comme le cantique de Déborah et appartiennent en réalité à un stade archaïque de l'hébreu[1]. L'acception de *yaldūt* dans le *Ps.* CX n'est donc pas forcément la même que dans *Ecclésiaste*. Substantif abstrait de la racine *yld* « naître », *yaldūt* pourrait avoir des valeurs telles que « naissance, génération » ou « descendance » comme la forme correspondante en accadien *littulu*. Mais que peut signifier cette « rosée de naissance » qui appartient au roi *(ləkå)?* Pour l'Israélite la rosée du matin est un don de Yahwé, aussi nécessaire que la chaleur à la croissance des végétaux, elle est symbole de vie[2]. Je crois reconnaître dans ce verset l'image de l'arbre royal sur

1. Movers disait déjà que les aramaïsmes de l'Ancien Testament étaient le signe ou d'une date récente ou d'une haute antiquité. Voir D. Winton Thomas, *The Language of the Old Testament* dans *Record and Revelation*, ed. by H. W. Robinson, Oxford, 1938, p. 386.

2. La rosée don de Yahwé : voir *Exode* XVI, 13-14, *Nombres* XI, 9, *Deutéronome*

laquelle G. Widengren a attiré l'attention[1] : le roi reçoit de Yahwé la rosée matinale de génération, c'est-à-dire la rosée qui assure la croissance de son arbre, de sa descendance : manière imagée de dire que Yahwé assure au roi une postérité[2]. On relèvera la cohérence de cette image avec celle qui est sous-jacente au dernier verset du psaume.

V. 4 *nišba' Yahwē wəlō' yinnåḥem 'attā kōhen lə'ōlām 'al-dibrātī malkī-ṣedeq.*

Le seul problème de langue posé par ce verset et assez souvent négligé est celui de *'al-dibrātī*. La traduction courante « à la manière de » rend le grec κατὰ τὴν τάξιν, non l'hébreu. La locution ne se rencontre qu'à *Ecclésiaste* III, 8, VII, 14 et VIII, 22 où elle signifie nettement « à cause de ». En araméen d'Égypte on a fréquemment *'al dəbar* « à cause de » et l'araméen biblique emploie la conjonction composée *'al dibrat dī* « pour que » (*Daniel* II, 30 et IV, 14). Il s'agit ici comme dans le cas de *yaldut* d'un de ces « aramaïsmes » qui peuvent être de simples archaïsmes. La traduction « à cause de » adoptée par Duhm, Mowinckel, Eerdmans est certes préférable au κατὰ τὴν τάξιν des Septante. L'emploi en araméen de *'al dəbar* après un verbe signifiant « jurer » invite à la préciser légèrement. On lit dans un papyrus d'Éléphantine[3] :

... t'nwk ly mwm'h lmwm' byhw 'l dbr 'rq' zk.

(Les juges) t'ont imposé de me jurer le serment par Yahu au sujet de ce terrain.

Il paraît donc possible de comprendre au *Ps.* CX : « Yahwé la juré et il ne s'en repentira pas : *Tu es prêtre pour toujours.* (Il l'a juré) à propos de Melkisedeq ». Ce qui revient à dire que le roi du

XXXIII, 28, *Juges* VI, 37-40 (épreuve de Gédéon), *Proverbes* III, 20, *Ésaïe* XVIII, 4. Noter que le roi est le dispensateur de la rosée comme de la pluie, *Ps.* LXXII, 6, LXXXIV, 7 ; une des conséquences du péché d'Achab est la cessation de la rosée, *I Rois* XVII, 1. La rosée symbole de vie et de régénération : voir *Ps.* CXXXIII, 3 et *Ésaïe* XXVI, 19.

1. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala Universitets Årsskrift,* 1951. Voir aussi I. Engnell, *Planted by the Streams of Water,* dans *Studia orientalia J. Pedersen dicata,* Copenhague, 1953, p. 85-96.

2. La rosée divine est ce qui fait germer l'arbre symbole de la dynastie ou, par « démocratisation », du peuple entier : voir *Osée* XIV, 6 « je serai comme une rosée pour Israël, il fleurira comme le lys.. », *Job* XXIX, 19, dans un contexte fourmillant d'images royales, « la rosée descendra à la nuit sur mes branches », le discours du fiancé de *Cantique* V, 2 : « ma tête est pleine de rosée, mes boucles (pleines) des gouttes de la nuit ».

3. Cowley, *Aramaic Papyri,* n° 6 ligne 6.

Ps. CX est l'héritier d'une promesse faite à Sion et à son peuple au sujet de Melkisedeq.

Le contenu de cette promesse insiste peut-être moins qu'on ne le souligne d'ordinaire sur le mot *kōhęn :* les attributions sacerdotales du roi de Sion sont suffisamment claires pour qu'ici le titre de prêtre soit l'équivalent de celui de roi[1], d'autant plus que l'oracle est attaché au nom du roi-prêtre de Sion d'avant la conquête qu'on se représentait comme un adorateur de Yahwé. L'essentiel de l'oracle n'est pas dans l'affirmation du caractère sacerdotal d'une royauté, caractère que la dynastie jébuséenne de Melkisedeq a transmis à celle de David, mais dans la promesse d'éternité, c'est-à-dire de perpétuation de la royauté dans la lignée. C'est dans cette acception dynastique qu'il faut entendre le « pour toujours », ici et en bien d'autres endroits (*Ps.* XLV, 7, LXXXIX, 4, 29, 36 ; *II Samuel* VII, 13, *I Rois* I, 31, II, 33 ; *II Rois* V, 27). Cette promesse de perpétuation transférée à la dynastie israélite et au nom de Yahwé rattacherait assez bien le v. 4 au v. 3 *c* où nous voyons garantie la croissance de l'arbre royal. L'oracle rappelé ici fait pendant à celui du v. 1 : après l'assurance de la victoire, celle de la postérité.

V. 5 *'adōnây 'al yəmīnəkå måḥas beyōm 'appō melåkīm*

Qui appelle-t-on du nom d'Adonay ? Quel est le sujet de ce verset et des deux suivants ? Le roi ou Yahwé ? Le mot *'adōnây* ne s'applique qu'à Yahwé et le *yōm 'appō* évoque invinciblement le « jour de colère de Yahwé. Cependant les commentateurs qui supposent que le sujet est Yahwé aux vv. 5 et 6 admettent qu'au v. 7 ce ne peut être que le roi. Il serait surprenant qu'il y eût une pareille rupture à l'intérieur de cette seconde partie du psaume. En revanche, il y a une nette séparation entre les vv. 4 et 5. Le *'al yəmīnəkå* du v. 5 faisant écho au *līmīnī* du v. 1 montre qu'à partir de 5 le chantre s'adresse à Yahwé. Plutôt que de faire de *'adōnây* le sujet de *måḥaṣ* et de voir en lui le roi, ce qui serait un cas unique, on le considérera comme un vocatif s'adressant à Yahwé et *måḥaṣ* aura pour sujet « le roi » sous-entendu[2].

1. Voir en dernier lieu G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Leipzig, 1955, p. 14-33. On ne peut manquer de mettre en parallèle de nombreuses formules mésopotamiennes, voir R. Labat, *Le caractère religieux..* p. 131 et suiv.

2. Le sujet des vv. 5 et 6 est Yahwé appelé *'ădōnây* selon Schmidt, Kirkpatrick, de Savignac, Weiser, Johnson. C'est le roi, appelé *'ădōnî*, selon Gunkel, Briggs (qui proposent de lire *'al yəmīnō*) Podechard, Eerdmans, Kissane. Ce dernier traduit *'al yəmīnəkå* « à cause de ta droite », c'est-à-dire « grâce à ton appui ».

māḥaṣ : ce verbe a parfois pour sujet Yahwé lui-même : *Deutéronome* XXXII, 39, XXXIII, 11, *Habacuc* III, 13, *Job* V, 18, XXVI, 12. Ailleurs il désigne une activité du roi : *Ps.* XVIII, 39 (ou *II Samuel* XXII, 38), dans les oracles de Balaam (*Nombres* XXIV, 8 et 17). Son emploi avec Jaël pour sujet à *Juges* V, 26 est un indice de l'origine mythologique du cantique de Déborah[1].

bəyōm 'appō : si on fait du roi le sujet de *māḥaṣ* et si le verset s'adresse à Yahwé, force est de reconnaître que le « jour de colère » en question est le jour de la colère du roi. Exception faite de ce passage du *Ps.* CX, *yōm 'app* ou ses synonymes *(yōm 'ebrā, yōm zā'am)* ne se dit que du « jour de Yahwé ». *Ps.* CX, 5 est une des rares attestations de ce qu'on pourrait appeler « le jour du roi »[2], notion dont on ne semble guère tenir compte quand on étudie la genèse de l'eschatologie israélite. L'emploi du verbe *māḥaṣ* indique que c'est un jour de bataille et de massacre. Le verset suivant en précise les caractères : jour de bataille et jour de jugement dont le cadre est l'univers, traits qui appartiennent aussi au « jour de Yahwé »[3].

V. 6 *yādīn baggōyim mālē' gewiyyōt māḥaṣ rō'š 'al 'ereṣ rabbā*

Le texte a été ici fort maltraité par les critiques. La construction du verbe *dān* avec la préposition *b-* n'étant pas attestée ailleurs, on a proposé de lire au lieu de *gōyim*, *gē'* « vallée » (Eerdmans). Mais est-il impossible de considérer *dān* comme intransitif et de traduire « il exercera le jugement parmi les nations » ? Les deux mots suivants sont déconcertants, du moins si on fait de *mālē'* l'adjectif « plein ». C'est pourquoi H. Schmidt corrige *mālē'* en *māle'ā*, épithète de *'ereṣ rabbā*. La version des Septante a laissé croire qu'un original *gē'āyōt* « vallées » était possible[4] et Gunkel

1. En ougaritique, le verbe *mḫṣ* se dit de la déesse 'Anat combattant les peuples (voir *'nt*, II, 7 et suiv.). Il est vraisemblable que dans le cantique de Déborah c'est une déesse guerrière du type de 'Anat qui a été « démythologisée » en Jaël. *mḫṣ* se dit aussi de Ba'al (67, I, 1).

2. Une autre mention de ce « jour du roi » est reconnaissable dans le *'ēt pānēkā* de *Ps.* XXI, 10.

3. Le « jour de Yahwé » est aussi le jour où seront jugés les Israélites infidèles (*Amos* V, 18-20, *Ésaïe* II, 12, *Malachie* III, 19 et 23, etc.) mais c'est là une conséquence de l'essence même de ce « jour », où Yahwé châtiera tous ses adversaires où qu'ils se trouvent, tout comme le roi est à la fois le juge de son peuple et le guerrier combattant l'ennemi extérieur. Il ne faut pas exagérer la différence entre « eschatologie populaire » et « eschatologie prophétique » : le « jour de Yahwé » est avant tout et toujours un jour de jugement et Amos ne fait que rappeler que Yahwé est aussi le juge de son peuple.

4. πτώματα qui peut signifier « cadavres » est équivoque car πτῶμα a aussi le sens de « brèche » (*Job* XVI, 15) ou « crevasse » (*Ésaïe* XXX, 13-14).

par exemple, supprimant *yādīn*, lit *bigəwiyyōt millę' gę'āyōt* « il remplit de cadavres les vallées ». Selon Podechard et Kissane il faudrait entendre *mālę' gę'ūt* « plein de majesté ». En fait, tout s'éclaircit si on fait de *mālę'* le qal employé impersonnellement, avec la construction transitive d'usage : littéralement : « il y a plénitude de cadavres ».

māḥaṣ rō'š : expressions parallèles à *Ps.* LXVIII, 22 et *Habacuc* III, 13. Ces deux mots sont rejetés par H. Schmidt, Gunkel n'est pas moins arbitraire en leur substituant *ḥāmaṣ rō'šīm* « il rougit les collines ». Il est permis de supposer que la phrase « il écrase les têtes » s'accompagnait d'un geste symbolique : le roi fracassant des images de l'ennemi comme le Pharaon le faisait des figurines d'exécration au nom des nations à combattre[1].

'ereṣ rabbā̆ : plusieurs critiques, à la suite de Delitzsch, ont compris « le pays de Rabbah » et considéré cette phrase comme une allusion à la prise par David de Rabbat Ammon, capitale des Ammonites (*II Samuel* X-XII), le psaume en entier aurait été croit-on composé en l'honneur de cette victoire. En fait, *'ereṣ rabbā̆* est une locution de sens cosmique et non géographique, la « vaste terre » n'est autre que l'univers[2].

V. 7 *minnaḥal badderek yištē 'al-kęn yārīm rō'š*

Ce verset ne présente aucune difficulté textuelle. Les corrections proposées le sont pour des raisons de critique littéraire ou artistique purement subjectives[3]. Toutefois la traduction qui s'impose : « il boira à la rivière en chemin, c'est pourquoi il relève la tête » ne prend son sens que si nous voyons l'acte cérémoniel que recouvre ce verset. « Relever la tête » est une métaphore courante pour exprimer la satisfaction et la confiance[4]. Mais pourquoi cette manifestation de confiance serait-elle ici la conséquence *('al-kęn)*

1. C'est également ainsi qu'on peut interpréter *Ps.* II, 9.

2. L'image existe aussi en accadien. Ninurta est appelé *kabiṣu erṣeti rapašti* « qui foule la vaste terre ».

3. Ainsi Kissane déplorant que le texte massorétique s'achève sur un aussi déplorable « climax » lit, au lieu de *badderek, hadārkā* et traduit : « Il boira au courant de ta gloire.. » le psaume ne laisse pas de la sorte l'image d'un « Messie » exclusivement guerrier. Une autre correction du texte, non moins arbitraire, est opérée par P. Nober, *De torrente in via bibet, Verbum Domini*, XXVI, 1948, p. 351-353 : *manḥil bəderek yāšīṭęhū :* le sujet est Yahwé, *derek* est interprété par l'ougaritique *drkt* « domination », d'où la traduction « distributorem dominii constituit eum ».

4. Voir *Ps.* III, 4 et cette formule des lettres d'El Amarna (éd. Knudzon, n° 144, ligne 14 et suiv.) « parce que (le roi) a écrit à son serviteur mon cœur se réjouit, ma tête se redresse et mes yeux brillent en entendant les paroles du roi mon seigneur ».

de l'acte de boire à la rivière ? Il me semble que le verset s'éclaire beaucoup si on saisit encore une fois l'image de l'arbre royal : de même qu'un arbre arrosé reverdit, « redresse la tête », de même le roi en buvant à la rivière au cours d'une cérémonie dont cet acte est l'un des moments essentiels[1]. Existe-t-il d'autres allusions à cet acte ? On sait que les rois se faisaient sacrer aux abords d'une source : selon *I Rois* I, 33-35, Salomon est proclamé roi près du Gihon tandis que son rival Adoniya se fait couronner à la source de Aïn Rogel (*I Rois* I, 9). On ne peut guère reconstituer ce rituel, mais on en devine l'importance à travers quelques textes (*Ps.* LXVIII, 27) et l'abondante imagerie qui doit en sortir (*Ésaïe* XII, 3, *Jérémie* LI, 36, *Zacharie* XIII, 1). Diverses gemaras nous apprennent que les rois devaient être couronnés près d'une source « pour que leur règne ait un long cours »[2]. Est-ce une justification par simple association d'images : la source symbole de continuité, ou souvenir de l'antique signification du rite : le roi accomplissant auprès de l'eau courante certains actes destinés à assurer la perpétuité de sa dynastie ? L'image de l'arbre royal n'implique pas qu'en Israël le roi soit identifié à l'esprit de la végétation comme il le serait en Mésopotamie selon I. Engnell[3] et G. Widengren, mais elle a nettement une signification dynastique dans un passage comme *Ésaïe* XI, 1 et l'usage de termes comme *ṣemaḥ* ou *yoneq* « rejeton ». Peut-être l'acte qui fait « relever la tête » au roi rejoint-il les rites de couronnement de bien d'autres pays où le roi reçoit une boisson d'immortalité[4].

Compte tenu des observations précédentes, voici une tentative de traduction du psaume :

I^re^ partie : le chantre s'adresse au roi

1 Oracle de Yahwé à mon Seigneur : « Assieds-toi à ma droite, que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds ».
2 Yahwé (te) tend de Sion le sceptre (insigne) de ta puissance, domine au milieu de tes ennemis.

1. G. Widengren, *The King and the Tree of Life*, p. 42 et suiv. cite des textes sumériens dans lesquels on peut voir des parallèles frappants à ce verset du *Ps.* CX : le roi d'Ur, Shulgi est appelé « un dattier planté au bord de la rigole », « un cèdre arrosé d'eaux abondantes à l'ombre agréable », un roi sumérien déclare : « comme le rejeton d'un cèdre j'ai levé la tête ». Widengren estime qu'il y a eu à l'origine de ces images des actes cultuels dans lesquels le roi était identifié à l'esprit de la végétation.

2. Tosephta : *Sanhedrin* 4, 10 ; Talmud Yerush. *Sota* 22 *c*, *Horayot* 47 *c* ; Babli : *Horayot* 12 *a*, *Kereṭot* 5 *b* ; voir R. Patai, *Hebrew Installation Rites*, *H. U. C. A.*, XX, 1947, p. 168.

3. Dans ses *Studies in Divine Kingship in Ancient Near East*, Upsal, 1943.

4. Voir A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, p. 78.

3 Ton peuple (sera) volontaire le jour où tu partiras en guerre.
Tu es dès le sein (de ta mère) revêtu de majesté sainte.
Le matin, tu reçois la rosée qui assure ta descendance.
4 Yahwé l'a juré, il ne s'en repentira point :
« Tu es prêtre pour toujours ».

(Tel est le serment qu'il a prononcé) à propos de Melkisedeq.

IIe partie : le chantre s'adresse à Yahwé

5 Seigneur ! A ta droite il écrasera les rois au jour de sa colère.
6 Il exercera le jugement parmi les nations. Tout sera rempli de cadavres. Il écrasera les têtes par toute la terre.
7 Il boit au torrent en chemin, c'est pourquoi il redresse la tête.

Il faut maintenant envisager brièvement quelques problèmes posés par ce psaume. Selon la tradition chrétienne, il concerne le Messie eschatologique annoncé par David[1]. Chez les exégètes, le débat porte d'abord sur son âge et la question : « Pourquoi ce psaume a-t-il été composé ? » dépend de la solution adoptée quant à sa date.

Les commentaires du siècle dernier tenaient en général le psaume pour maccabéen[2] : il aurait été écrit en l'honneur d'Alexandre Balas (selon Hitzig et Olshausen) ou de Simon Maccabée (Duhm, Budde) ; en faveur de ce dernier on invoquait l'acrostiche découvert par Bickell . *šm'n* fourni par les premières lettres de *šeb*, *mattē*, *'amməkā* et *nišbā'*. Le v. 4 surtout était considéré comme une preuve de l'union de la royauté et du sacerdoce, union qui n'était concevable qu'en la personne de Simon et de ses successeurs. Une phrase de *I Maccabées* (XIV, 41) n'est pas sans rappeler *Ps.* CX, 4 : on y lit que les prêtres et le peuple choisirent Simon pour être ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν, « chef et grand-prêtre pour toujours jusqu'à l'apparition d'un prophète véridique ». εἰς τὸν αἰῶνα traduit *lə'ōlām* et implique comme lui que la dignité était héréditaire. Un détail pourrait laisser subsister l'impression que le *Ps.* CX a en vue les Hasmonéens : il ne prononce pas une fois le mot « roi », or les Hasmonéens ne se

1. Kissane semble tenir à l'interprétation ecclésiastique traditionnelle, ainsi le v. 4 dépasserait la fonction royale et sacerdotale et contiendrait une promesse d'éternité transcendante.

2. Depuis Hitzig (1835) et Olshausen (1853). C'est encore la position de Duhm en 1922 et de Budde en 1934 (voir *Z. A. W.*, 54, p. 43).

sont jamais appelés ainsi[1]. Mais le principal argument en faveur de cette datation tardive demeurait la qualité de *kōhẹn* attachée au souverain du Ps. CX. Si on admet, comme on tend à le faire aujourd'hui, que le roi israélite d'avant l'Exil était investi de fonctions sacerdotales, comme l'était le roi égyptien ou babylonien, l'unique raison sérieuse de reculer le psaume aux temps maccabéens disparaît. Bien d'autres indices plaident en faveur de son antiquité.

D'abord la couleur, toute originale, du *Ps.* CX contraste vivement avec les hymnes tardifs, tel que celui qui fut composé en l'honneur de la victoire de Simon (*I Macc.* XIV, 6-15) : on y trouve exaltés la Loi et le Temple et, surtout, le poème maccabéen est un véritable centon de citations bibliques. De même un autre chant en l'honneur de Simon, celui qui est conservé à *Ecclésiastique* L, dont l'imagerie, toute sacerdotale, est bien étrangère à celle du *Ps.* CX. Du point de vue linguistique, on a vu qu'il ne fallait pas invoquer de prétendus aramaïsmes pour fixer le psaume à basse époque. Tout au contraire, une étude récente met en lumière l'archaïsme de la langue : 71 % des mots figurant dans le *Ps.* CX se retrouve en ougaritique, alors que la proportion pour l'ensemble des *Psaumes* est de 46 % seulement[2]. L'introduction prophétique du psaume nous reporte en un temps où la prophétie était encore vivante[3] et ce ne peut être celui des Maccabées (comparer *I Macc.* IV, 46, IX, 27 et XIV, 41, ce dernier texte particulièrement intéressant parce qu'il montre qu'il n'y avait plus de prophètes véridiques et que l'on considérait toujours comme nécessaire la validation du souverain par un oracle de Yahwé).

Aussi la très grande majorité des commentateurs récents reconnaissent-ils que le *Ps.* CX est royal et remontant à l'âge de la monarchie ancienne d'Israël. Mais là se pose une nouvelle question qui conduit certains à préciser davantage la datation. Est-ce un psaume historique, composé à l'occasion d'un événement sans lendemain, ou un psaume liturgique, destiné à prendre place dans un service de couronnement (voire dans un service annuel de réintronisation) ? Podechard déclare, par exemple, qu'un « psaume aussi savoureux, aussi particulier dans ses traits ne peut

1. Ils sont appelés « chefs » ou « ethnarques ». Les livres des *Maccabées* réservent βασιλεῦς aux rois païens ou aux anciens rois d'Israël.

2. H. G. Jefferson, *Is Psalm 110 Canaanite?*, *J. B. L.*, 79, 1954, p. 152 et suiv.

3. Voir E. R. Hardy, *The Date of Psalm 110*, *J. B. L.*, 64, 1945, p. 385 et suiv. Il insiste avec raison sur la « vigueur originale » du *Ps.* CX mais on ne peut le suivre quand il croit pouvoir l'opposer au *Ps.* LXXII qui serait plus tardif parce que les couleurs en sont adoucies. Ps. LXXII insiste simplement sur le roi-garant de l'ordre social et naturel, *Ps.* CX sur le roi-chef de guerre.

avoir été une sorte de passe-partout ». On a parfois cherché à préciser de façon contestable la circonstance historique unique qui lui aurait donné naissance. Ainsi l'allusion à la prise de Rabbat Ammon qui serait contenue dans le v. 6. Selon Podechard, *šeb līmīnī*, au v. 1 signifierait que Yahwé invite David à installer sa résidence « à droite » c'est-à-dire « au Sud » de son temple. Mais il est un détail qui appelle particulièrement l'explication « historicisante », c'est la mention de Melkisedeq au v. 4[1].

En combinant les données de *Genèse* XIV[2] et celles du *Ps.* CX, il semble qu'on puisse voir en Melkisedeq le roi légendaire, sans doute fondateur de la dynastie, régnant sur Salem, c'est-à-dire Jérusalem, avant que David ne la conquît. On a des indices de l'attachement des Jébuséens aux noms dérivés de la racine *ṣdq*[3]. La rencontre de Melkisedeq et d'Abraham constituerait la « légende étiologique » du sanctuaire israélite de Jérusalem. On sait qu'il s'est établi entre Israélites et Jébuséens une sorte de synoecisme (voir *Josué* XV, 69) et ce synoecisme politique a pu avoir pour conséquence un syncrétisme religieux. En établissant sa capitale à Jérusalem, David a gardé beaucoup des institutions et du culte des Jébuséens : les noms mêmes de Sadoq et d'Ahimelek paraissent caractéristiques de l'ancienne population. L'institution royale encore rudimentaire des Israélites s'est développée au contact de celle des prédécesseurs de David, elle a pu en particulier emprunter à ceux-ci le cérémonial royal d'une part, le caractère sacerdotal de la monarchie d'autre part. Cette influence de la Jérusalem pré-israélite explique les différences notables qu'on distingue entre la royauté de Saül et celle de David ou de Salomon.

On peut dès lors se demander si le *Ps.* CX, annonçant le transfert au roi israélite de promesses formulées au nom de Melkisedeq, c'est-à-dire de la dynastie « sadocide » de Sion, n'est pas lié à

1. J. Pedersen, *Israel* (éd. danoise), II, p. 431 rend *malkī-ṣedeq* par « roi de justice ». De même T. Gaster, *Psalm 110, Journal of Manchester Egyptian and Oriental Society*, XXI, 1937, p. 37 et suiv. traduit le v. 4 « tu es prêtre pour toujours, un *roi de justice* (c'est-à-dire un roi régulièrement investi) selon mon ordonnance ».

2. Je ne puis entrer ici dans cette difficile question de *Genèse* XIV. Il est probable que ce n'est ni un authentique document historique (voir la discussion des données par H. H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarchal Age*, dans *The Servant of the Lord and Others Essays on the Old Testament*, Londres, 1952, p. 269-305) ni un pur midrash comme l'entendent Eissfeldt (*Einleitung zum Alten Testament*, p. 239), Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament*, p. 161) ou Lods (*Histoire de la littérature hébraïque et juive*, p. 616-622). Il s'agit sans doute d'une rédaction tardive, d'inspiration sacerdotale mais qui a pu incorporer d'anciennes traditions sur le sanctuaire de Jérusalem.

3. Voir A. R. Johnson, *Sacral Kingship...*, p. 33.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

l'intronisation de David, et de David seulement, sur le trône de Melkisedeq. Selon H. H. Rowley[1], si le roi accédant au trône de David succédait automatiquement au « sacerdoce » de Melkisedeq, le rappel de cette succession ferait en quelque sorte parti du rituel royal et trouverait dans l'Ancien Testament d'autres échos que le seul *Ps.* CX. Il conclut que le *Ps.* CX n'a pas été destiné à la répétition, c'est une pièce de circonstance, composée pour l'installation de David comme roi de Jérusalem et, ajoute Rowley, pour signifier à Sadoq son maintien au sacerdoce suprême[2]. Mais admettant que ce psaume ait servi pour le premier couronnement de David à Sion et même que ce soit le fait qui lui ait donné naissance, cela n'exclut pas qu'il ait pu être répété dans la suite des temps. La fameuse promesse du v. 4 a pu perdre son sens original, elle ne s'en est pas moins pieusement conservée. Les remarques présentées plus haut tendaient à montrer derrière le texte du psaume quelques gestes rituels qui n'ont de sens que s'il accompagnait une liturgie de couronnement et une liturgie est chose durable. Podechard objecte que toute référence à l'onction royale est absente, on répondra que le *Ps.* CX n'est nullement une agende complète. Aussi bien n'avons-nous aucune description intégrale du rituel des couronnements en Israël, tout en sachant qu'il existait et que bien des moments s'en laissent deviner[3]. Le *Ps.* CX pourrait correspondre à des éléments parmi les plus anciens de ce rituel : les particularités de son vocabulaire et de sa phraséologie confèrent quelque vraisemblance à l'hypothèse de T. Gaster : le *Ps.* CX, héritage des rois-prêtres jébuséens, « yahwisé » et incorporé dans le rituel de couronnement des rois davidiques quand la monarchie israélite s'est substituée pacifiquement à l'ancienne dynastie de Melkisedeq.

A. CAQUOT.

1. *Melchizedek and Zadok (Gen. 14 & Ps. 110)*, *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 461-472.

2. Voici quelle est, selon H. H. Rowley, l'ordonnance du Ps. CX :

vv. 1-3 : Sadoq s'adresse à David.

v. 4 : David s'adresse à Sadoq pour le confirmer dans son sacerdoce, de même qu'Abraham a reconnu le sacerdoce de Melkisedeq.

vv. 5-7 : Sadoq parle à nouveau à David.

Bien qu'il faille admettre que dans ce psaume Yahwé se soit assimilé le dieu de Sion (El Elyon ?), il serait étonnant que Sadoq parlât ainsi en prophète de Yahwé. Le prophète de Yahwé auprès de David était Nathan. L'hypothèse de Rowley laisse ensuite perdre de vue le caractère sacerdotal de la royauté israélite qui s'affirme à partir de David. Enfin, les vv. 5-7 du psaume ne s'adressent pas au roi mais à Yahwé.

3. Voir G. von RAD, *Das judäische Königsritual*, *Theologische Literatur Zeitung*, 72, 1947, col. 211-216.

SUR QUELQUES DÉMONS DE L'ANCIEN TESTAMENT (RESHEP, QETEB, DEBER)

L'Ancien Testament demeure notre meilleur moyen de deviner ce que fut la religion de ces peuples de Palestine que les conquérants israélites soumirent sans en effacer pour autant les traces. Il serait sans doute imprudent de parler d'*une* religion cananéenne que le yahvisme aurait remplacée ; le morcellement territorial de la Palestine au moment de la conquête devait se traduire dans la vie religieuse du pays bien que l'identité des conditions naturelles pût se refléter dans une conception commune du monde du divin. Or l'Ancien Testament nous livre quelques vestiges de ces croyances abolies, de ces dieux disparus remontant vraisemblablement à quelque forme locale du substrat cananéen. Seule une étude attentive des textes permet de les exhumer : à l'époque où les textes ont été mis en forme, ces fossiles religieux ne sont plus que des noms, ils ne laissent peut-être pas plus subsister la représentation divine originelle que le mot *Easter* n'évoque à un Anglais de nos jours une divinité anglo-saxonne. Mais ils gardent leur nom propre, au moins jusqu'au temps où ce nom, ne recouvrant plus aucune représentation religieuse, déchoit au rang de simple appellatif exprimant telle ou telle attribution de l'ancienne divinité. C'est ainsi que les versions anciennes laissent perdre toute trace du nom propre et les traductions modernes agissent souvent de même. C'est surtout par la découverte du nom dans d'autres domaines du monde sémitique qu'il est possible de reconstituer l'ancienne divinité. Telle est l'aventure qu'illustre au premier chef le nom de Reshep. Dieu attesté aux horizons les plus divers du monde des Sémites de l'Ouest, ce n'est dans la bible hébraïque qu'un simple nom dont les versions anciennes font un appellatif. On se propose d'examiner ici les passages de l'Ancien Testament contenant

1. Certains dieux du pays ont été si étroitement assimilés à Yahwé que leurs noms sont devenus des sortes de titres de celui-ci : Elyon, Shadday, d'autres sont encore reconnus par la littérature israélite comme de véritables dieux hostiles à Yahwé et à son peuple : Milkom, Dagon. Le Ba'al de l'Ancien Testament est une synthèse de « grands dieux » locaux combattus par le yahvisme.

le nom Reshep et de voir s'il est possible d'y retrouver quelques traits de la divinité dont différents points du Proche-Orient antique nous ont révélé l'existence[1].

Voici d'abord un très rapide relevé des attestations d'un dieu Reshep étrangères au domaine israélite. L'élément *rašap* ou *rušpān*, dans lequel il est facile de reconnaître ce que la Massore a vocalisé *rešep*, figure dans certains noms propres théophores de Mari. Les « Amorites » de Mari, ou tout au moins certains de leurs ancêtres, connaissaient donc un dieu Reshep[2]. Il figure également dans le nom propre *'pr-ršp* qui fut porté par un asiatique, selon un papyrus égyptien de Brooklyn du XVIII[e] siècle[3]. C'est en Égypte que le nom divin est pour la première fois attesté directement mais le Reshep égyptien est bien un dieu d'origine sémitique. Il a été populaire parmi les carriers d'origine étrangère qui creusaient la nécropole thébaine : c'est à eux qu'on doit les « stèles de Qadesh », provenant de Deir el Medineh, monuments d'une triade divine sémitique à peine égyptisée dont l'un des membres est Reshep[4]. L'équipement et l'habillement du dieu dénoncent son origine exotique et la date de son introduction en Égypte, les premiers règnes de la dix-huitième dynastie, correspond à une époque où l'influence asiatique a été particulièrement forte dans la vallée du Nil. Cette influence s'exerçait particulièrement sur les classes dirigeantes et on constate qu'Aménophis III a voué à Reshep une dévotion particulière[5]. Bien qu'il ne figure dans aucun panthéon officiel, Reshep semble jouir sous les dix-neuvième et vingtième dynasties d'une faveur que peuvent expliquer d'une part l'attrait exercé par les cultes étrangers dans les milieux populaires, d'autre part le préjugé favorable que les souverains ramessides pouvaient nourrir à l'égal d'un culte assez voisin de celui qu'ils pratiquaient eux-mêmes en plaçant leur dynastie sous

1. Depuis l'article de Beer dans la *Realencyklopedie* de Pauly-Wissowa, le dieu Reshep a fait l'objet de deux articles de synthèse, aujourd'hui incomplets : L. Vincent, *Le Ba'al cananéen de Beisan et sa parèdre*, *R. B.*, XXXVIII, 1928, p. 512-543 et L. van Wijngaarden, *Karakter en voorstellingswijze van den god Resjef volgens de egyptische en voor-aziatische monumenten*, *Oudheidkundige Mededeelingen uit's Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, X, 1929, p. 28-42.

2. Voir J. Lewy, *Naḫ et Rušpan*, dans *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, Paris, 1939, p. 273-275.

3. Simpson, *New Light on the God Reshef*, *J. A. O. S.*, LXXIII, 1953, p. 86-89.

4. Voir sur ces stèles, Ch. Boreux, *La stèle C. 86 du Musée du Louvre et les stèles similaires*, *Mélanges syriens...*, p. 673-687. W. F. Albright a suggéré que cette triade composée de la déesse nue *Qdš* Qadesh, de Reshep et d'un Min recouvrant sans doute une divinité sémitique était d'origine tyrienne (voir *Festschrift Bertholet*, p. 8 note 1).

5. B. Grdsloff, *Les débuts du culte de Rechef en Égypte*, Le Caire, 1942.

le patronage d'un Ba'al sémitique recouvert du nom de Seth. Ce Reshep égyptisé devait garder bien des traits de son lieu d'origine : son rôle dans les « stèles de Qadesh » semble être celui du grand dieu de l'orage, fécondateur de le déesse nue et père de l'esprit de la végétation représenté en ce cas par Min. Hors de la triade, Reshep incarne la force et la valeur guerrière, c'est ce que montrent l'armement et l'attitude que lui donnent de nombreuses représentations figurées et la dévotion d'un pharaon conquérant comme Aménophis II. Il est malheureusement difficile de faire la part de ce qui est originel et de ce qui est adaptation à l'Égypte, car, si nous abordons le terrain oriental, le laconisme et la dispersion des documents ne permettent guère de se représenter ce que furent le rôle de ce dieu et sa place dans la vie religieuse.

A Ras Shamra, Reshep ne joue aucun rôle dans les grands textes mythologiques, pourtant son culte a été pratiqué, puisque les listes d'offrandes contiennent son nom[1]. Dans *Keret*, le terme *ršp* figure comme l'une des causes de la mort des enfants de Keret, sans qu'il soit prudent de préciser davantage[2]. Un texte découvert en 1949 fait de lui le portier du soleil ; sans doute s'agit-il d'un texte astrologique et non de mythologie[3]. En Syrie du Nord, il fait partie du panthéon de Samal : l'inscription de Panamou le mentionne avec Hadad, El, *Rkb'l* et Shamash et plus loin le même texte le donne dans le composé mystérieux *'rqršp*[4]. A Karatepe, on a un *Ršp ṣprm* (« Reshep aux oiseaux ») qui, avec Ba'al, « envoie » Azitawadda construire sa nouvelle capitale et dont la protection assure le succès de cette construction[5]. La traduction du texte en « hittite hiéroglyphique » rendant *ršp* du phénicien par l'idéogramme du cerf suggère une identification de Reshep et d'un

1. Dans C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, textes n° 1, lignes 3 et 7, n° 3, ligne 13 et n° 17, ligne 5. Voir aussi Ch. Virolleaud, *Syria*, XXVIII, 1951, p. 25.

2. *Krt*, ligne 9 : Ch. Virolleaud, *Le poème de Keret*, Paris, 1936, p. 34 tient *yitsp ršp* pour un nom de tribu théophore de Reshep ; W. F. Albright (*B. A. S. O. R.*, 84, 1941, p. 11) et J. Gray (*The Keret Text in the Literature of Ras-Shamra*, Leyde, 1955, p. 7) considèrent que Reshep est le dieu des morts ; J. Pedersen (*Berytus*, VI, 1941, p. 65 et suiv.), Ginsberg (*The Legend of King Keret*, New Haven, 1946) et A. Kapelrud (*Ba'al in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1950, p. 144) croient pouvoir préciser qu'il s'agit du dieu de la peste, mais pour des raisons extérieures au texte.

3. Ch. Virolleaud, *Syria*, XXVIII, 1951, p. 25 ; une tout autre interprétation a été donnée par J. Aisleitner, *Acta orientalia hungarica*, V, 1955, p. 21-22.

4. Voir B. Landsberger, *Samal*, Ankara, 1948, p. 48, note 3.

5. Il vaut mieux lire *ṣipporim* « oiseaux » que *ṣepirim* « boucs » qui, en hébreu biblique, paraît être un aramaïsme. Voir A. Dupont-Sommer, *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1949, p. 307.

dieu protecteur des champs[1]. Je me demande toutefois si la mention d'un « Reshep aux oiseaux » à l'endroit de l'inscription qui parle de la construction de la nouvelle cité et à cet endroit seulement ne permet pas de considérer le dieu comme présidant en quelque manière à la fondation, peut-être par le moyen des auspices dont on sait l'importance dans la religion hittite ; ainsi s'expliquerait le qualificatif « aux oiseaux ». Il est en tout cas certains que le Reshep de Karatepe n'est pas une divinité de premier plan : il ne figure pas parmi les dieux énumérés dans les bénédictions finales.

Dans le domaine phénicien, les inscriptions de Bodashtart de Sidon parlent d'une « terre des Reshep » *('rṣ ršpm)*, titre s'appliquant, soit à la ville de Sidon tout entière, soit à une partie de son territoire et il est permis d'hésiter entre une interprétation géographique et une interprétation cosmologique de ce terme[2]. A Chypre, Reshep est nommé par deux inscriptions de Cition dont l'une parle d'un prêtre de *Ršp ḥṣ* « Reshep à la flèche »[3], à Idalion on relève plusieurs textes au nom de la divinité double *Ršp Mkl*[4], à Tamassos enfin, il semble qu'on ait identifié Reshep à un « Apollon alasiote »[5]. Il importe de retenir que c'est seulement à Idalion et à Tamassos que l'on trouve attesté le syncrétisme Apollon-Reshep. En terrain punique, signalons l'existence d'un temple de *'ršp* à Carthage[6] et la mention d'un Reshep-Melqart sur une plaque de bronze d'Ibiza[7]. On estime que le Reshep associé par une inscription archaïque de Palmyre à Herta (sans doute une épithète d'Ishtar) et Nanai est venu de l'Occident cananéen mais sa présence et sa fonction dans cette triade hétérogène demeure énigmatique[8].

Telles sont les attestations du dieu Reshep, mises à part quelques données onomastiques araméennes et phéniciennes. Les documents énumérés sont aussi peu explicites qu'ils sont dispersés. S'il était

1. H. Bossert, *Jahrbuch für kleinasiatsiche Forschung*, I, p. 272 et E. Laroche, *Syria*, XXXI, 1954, p. 110.

2. M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitsiche Epigraphik*, II, p. 49-56 ; E. Meyer, *Z. A. W.*, 1931, p. 13.

3. *C. I. S.*, I, 10. L'interprétation « à la flèche » est plus probable que « Reshep des rues » proposé par Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, I, 1888, p. 176 et suiv.

4. *C. I. S.*, I, 90 à 94.

5. *R. É. S.*, nos 1212 et 1213.

6. *C. I. S.*, I, 251.

7. J. M. Sola-Solé, *Semitica*, IV, 1951-1952, p. 25-31.

8. Voir O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte syrischer Stadte, Der alte Orient*, 40, 1941, p. 96.

permis d'en tirer une conclusion, on pourrait dire que Reshep ne semble avoir été un grand dieu que localement, à Chypre et, peut-être, à Zendjirli mais que dans l'ensemble son prestige est des plus réduits. S'agit-il de promotions locales d'une divinité demeurée ailleurs secondaire ? S'agit-il d'un grand dieu dégradé ici et maintenant ailleurs une position éminente[1] ?

Or le nom de Reshep apparaît dans plusieurs passages de l'Ancien Testament. Ces passages vont être maintenant passés en revue, en commençant par celui où il est le plus facilement reconnaissable en tant que nom divin, *Habacuc*, III, 5. La vision qui est consignée dans ce « psaume d'Habacuc » montre Eloah s'avançant de Teman, précédé par Daber et suivi par Reshep :

ləpânâw yeṣlek dâber wəyeṣe' rešep ləraglâw.

Quand on sait que Reshep est le nom d'une divinité sémitique, il n'est rien de plus naturel que de le retrouver ici, dans un contexte de couleur nettement mythologique. Si *rešep* est un nom propre, on est tenté de supposer que le parallèle, *dâber* l'est également. Eloah serait ici escorté de deux divinités subalternes, tout comme dans *Gilgamesh* le dieu de l'orage est précédé des hérauts Shullat et Hanish[2]. Inversement, sachant par d'autres textes que *deber* (*dâber* à la pause) signifie « peste », on est conduit à se représenter qu'Eloah est accompagné de fléaux naturels plus ou moins personnifiés emblèmes de sa puissance redoutable (on rapprochera des maux que fait suir aux Philistins la possession de l'arche de Yahwé selon *I Samuel* V). C'est pour cette dernière solution qu'optent les versions anciennes : elles démythologisent en effaçant le nom propre. Toutefois, les variantes de traduction laissent deviner que ce passage créait un certain embarras. Quelques manuscrits de la version des Septante traduisent *rešep* par τὰ μέγιστα τῶν πετεινῶν[3]. Cette interprétation, dont on verra d'autres exemples, montre que Reshep était représenté comme une créature ailée, peut-être est-elle due ici à *Deutéronome* XXXII, 24. Mais les leçons des principaux témoins de la Septante révèlent que ce

1. Les archéologues donnent parfois le nom de Reshep à des statuettes de bronze ou de cuivre représentant un personnage, armé ou non, en attitude de vaillance, levant le bras droit et coiffé d'une tiare conique. Cette appellation conventionnelle évoque les Reshep des monuments égyptiens, elle ne doit pas faire oublier que le Proche-Orient asiatique n'a livré aucune image divine qu'on puisse identifier comme celle de Reshep.

2. *Gilgamesh*, XI, 98-99, dans PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 94.

3. Mss. d'Oxford n° 62 et 147, Ms. *Barberinus*. Voir H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, *R. B.*, XLII, 1935, p. 505.

passage d'*Habacuc* est demeuré inintelligible aux traducteurs grecs ou qu'ils l'ont rendu tel, parce que, consciemment ou non, ils se sont refusés à traduire *rešep* par un nom propre[1]. Il apparaît donc nettement que, dans ce texte, *rešep* désigne bien une divinité secondaire, un démon subordonné à Eloah. Si l'on avait vu en lui la personnification pure et simple d'un fléau comme la peste on aurait trouvé en grec un moyen de le dire sans équivoque. C'est pourquoi *Habacuc* III, 5 *b* peut être traduit, comme le font de nombreux interprètes modernes : « Reshep s'avance sur ses pas »[2]. La Vulgate était sans doute assez près de la vérité en traduisant *rešep* par *diabolus*. La mention du dieu Reshep rehausse la couleur mythologique du « psaume d'Habacuc », elle constitue un élément positif dans les recherches qui ont été tentées pour retrouver à ce poème un substrat cananéen[3].

L'allusion à Reshep contenue dans le « cantique de Moïse » à *Deutéronome* XXXII, 24 ne paraît pas moins nette. Yahwé parle, énumérant les châtiments qu'il infligera eu peuple d'Israël :

V. 23 *'asəppē 'ălemō rā'ōt ḥiṣṣay 'ăkallē-bbām*
24 *məzē rā'āb uleḥūmē rešep wəqeṭeb mərīrī*
« J'accumulerai contre eux des maux, j'épuiserai mes flèches sur eux,

1. *L'Alexandrinus* traduit דבר par λόγος, confusion facile. Irwin (*J. N. E. S.*, I, 1942, p. 31) la croit intentionnelle : on aurait voulu montrer le Seigneur armé de sa Parole redoutable. La traduction du demi-vers où devrait apparaître Reshep est un pur galimatias : καὶ ἐξελεύσεται ἐν πεδίλοις οἱ πόδες αὐτοῦ. Selon St. John Thackeray, *The Septuagint and the Jewish Worship*, Londres, 1921, p. 53-54, il y aurait là le résultat d'un rapprochement entre le nom de Reshep et celui de Persée. Les « sandales » du texte seraient les sandales du héros grec et toute la proposition serait une comparaison s'appliquant au *Logos* « courant avec rapidité » (comparer *Psaume* CXLVII, 15) ; l'anthropomorphisme de l'image aurait choqué et on aurait changé ἐν πεδίλοις en ἐν πεδίοις, d'où le *in campis* d'Irénée, ou εἰς πεδία *(Vaticanus, Sinaiticus)*, d'où, au prix d'une légère correction, le εἰς παιδείαν de la recension lucianique. Je me demande si dans cette aventure du texte grec la priorité n'appartient pas à εἰς πεδία provenant d'une mauvaise lecture et d'une fausse coupe, faisant disparaître le nom de Reshep. Au lieu de ויצא רשף לרגליו, on aurait lu ויצא לשפלה רגליו « il s'avance vers la plaine, ses pieds ». ἐν πεδίοις et ἐν πεδίλοις représentent différentes tentatives pour ne pas laisser en l'air οἱ πόδες αὐτοῦ.

2. Peiser, *Der Prophet Habakuk, M. V. A. G.*, VIII, 1903, p. 21 ; *Bible du Centenaire;* P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchatel, 1944, p. 212. W. F. Albright, *The Psalm of Habakkuk*, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, Edimbourg, 1950, p. 12, traduit *rešep* par « plague » tout en expliquant en note (p. 14) qu'il s'agit d'un nom divin.

3. Voir Th. Gaster, *Iraq*, V, 1937, p. 26. U. Cassuto, *Annuario di studi ebraici*, II, 1938, p. 7-22.

Ils seront consumés (?) par la famine, combattus[1] par Reshep et par Qeteb Meriri »[2].

Si *rå'åb* ne peut guère être traduit autrement que par un nom commun, Reshep et Qeteb sont des démons appelés par leur nom. Nous retrouverons prochainement le second. Quant à *rešep*, les traductions anciennes unanimes le rendent par « oiseau » :

Septante : τηκομένοι λιμῷ καὶ βρώσει ὀρνέων
Aquila : βεβρωμένοι πτηνῷ
Onkelos : *'ăkūlē ʿūp*
Vulgate : *et eos devorabunt aves.*

Elles imposent donc l'image du démon ailé : ce n'est pas la personnification d'un fléau naturel, mais l'être supérieur qui en est responsable représenté ici sous une forme animale qu'il a pu prendre dans l'imagination populaire.

Job V, 7 identifie aussi de manière frappante Reshep et l'oiseau, dans l'hébreu même :

kī 'ådåm lə'åmål yullåd ubənē rešep yagbīhū ʿūp

« L homme est né pour souffrir et les Benê Reshep volent haut ».

1. Malgré les versions anciennes, « combattus » peut être préféré à « dévorés ». En effet le verbe *låḥam* I (employé seulement cinq fois dans l'Ancien Testament) ne signifie pas « dévorer » avec idée de détruire, mais simplement « manger » (pour se nourrir). Le *qal* de l'homonyme *låḥam* II, signifiant « combattre » est bien attesté dans la langue de la lyrique (*Psaumes* XXXV, 1 et LVI, 2).

2. Une des difficultés de ce texte est l'hapax *məzē* qu'on traduit sur la fois des versions par « consumés » (sur le schème de *məṯē*, dans *məṯē rå'åb* « morts de faim » *Ésaïe* V, 13, mais à quelle racine le rattacher ?). Une autre est la fonction respective de *rešep* et *qeṭeb* vis-à-vis de *ləḥūmē :* les traductions en font une construction du type *bərūk Yåhwē*, ce qui est possible, mais la Massore mettant un accent *tipḥå* sur le mot *rešep* invite à couper avant *wəqeṭeb*. Sans se prononcer sur *məzē rå'åb*, on pourrait lire ce qui suit : *ləḥūmī rešep* et traduire « l'ardeur combattive de Reshep », en faisant de *ləḥūmī* un nom d'action du type *šåbūr* augmenté d'un *yod* d'état construit, rattaché à la racine *lḥm* « combattre ». *ləḥūmī rešep, qeṭeb mərīrī* seraient deux des maux infligés par Yahwé et sur le même plan que *rå'ōt* et *ḥiṣṣay* du verset précédent.

Houtsma (*Z. A. W.*, XXII, 1902, p. 329-331) a rattaché le mot *ləḥūmē* dans ce passage à la racine signifiant « combattre » ; il le retrouve à *Job* XX, 23 : *biləḥūmō*. Houtsma en fait un nom concret « le moyen par lequel la pluie se répand », c'est-à-dire le coup de vent brutal qui agite les nuages, l'arme de Yahwé en quelque sorte. Dans *Deutéronome* XXXII, 24 ce serait l'arme de Reshep. Mais il faut remarquer qu'à *Job* XX, 23 *yamṭer 'ålēmō biləḥūmō* a pour parallèle *hărōn 'appō*, aussi traduirais-je plus volontiers : « Il envoie contre lui l'ardeur de sa colère, il déverse sur lui sa violence guerrière ». Le hifil dénominatif *yamṭer* serait ici construit intransitivement ; pour l'image comparer *Osée* V, 10. En donnant cette acception à *ləḥūmō*, le texte massorétique de *Job* XX, 23 est conservé et le sens envisagé à *Deutéronome* XXXII, 24 trouve un parallèle.

Si on consent à voir en ces Benê Reshep des démons ailés peuplant l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre, le texte massorétique est parfaitement intelligible : l'homme est né pour souffrir et le malheur vient, non pas de la terre (v. 6), mais des démons qui volent dans le ciel hors de l'atteinte des hommes qu'ils accablent. Il est donc superflu de corriger *yullåd* en *yōlīd* comme le font plusieurs exégètes[1]. *Job* se sert probablement ici d'une locution proverbiale dans laquelle pouvait se cristalliser une vieille image mythologique. Mais, si le rédacteur de *Job* connaissait encore le sens de cette expression, les traducteurs ne comprennent pas ce que sont ces Benê Reshep. S'ils traduisent par « oiseaux », ne serait-ce pas pour tenir compte des mots suivants « volent haut » ?

Septante, *Alexandrinus* et *Sinaiticus* : νεοσσοὶ γυπός, autres manuscrits : νεοσσοὶ ἀέτων,
Aquila : υἱοὶ πτηνοῦ,
Symmaque : τὰ τέκνα τῶν πετεῖνων,
Vulgate : *avis*
Peshitta : *benē 'upā*

Quelques commentateurs juifs (Aben Ezra, Kimhi) donnent de *bənē rešep* une interprétation qui a dû leur être suggérée par *Cantique*, VIII, 6 : ils traduisent « fils de la flamme », c'est-à-dire « étincelles ». Ils sont suivis par quelques modernes[2], mais cette traduction n'est pas compatible avec le « vol haut » indiqué par le texte. La traduction « oiseaux » est souvent conservée mais on a voulu l'enrichir de ce qu'on croyait savoir du dieu Reshep. Le Hir et Renan ont traduit « fils de la foudre », Dhorme pense qu'il s'agit des oiseaux de la foudre c'est-à-dire des aigles[3], Albright explique que ce sont les vautours de la peste[4]. Précisions insuffisamment fondées ; mieux vaut s'en tenir aux « démons » de la tradition juive : le targoum de Job rend *bənē rešep* par *bənē məzīqīn* « fils des démons » et, citant ce passage de *Job* et *Deutéronome* XXXII, 24, R. Isaac dit : « Reshep n'est rien d'autre que les mauvais esprits »[5].

Cependant si Reshep est si facilement pris pour une désignation

1. Hölscher (*Handbuch zum Alten Testament*, 1952), Weiser (*Das Alte Testament Deutsch*, 1951) et la *Bible de Jérusalem*, pour ne citer que les plus récents.
2. *Bible du Centenaire*, A. Weiser.
3. *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 56.
4. Voir *Festschrift Paul Haupt*, p. 150.
5. *Berakot*, 5 *a*. Noter cependant que le *Midrash Rabba* d'*Exode* XII interprète Reshep par « oiseaux » (d'après le *Wörterbuch*.. de Levy).

de l'oiseau, ce ne peut être l'effet d'un hasard ou d'une confusion, l'habitat céleste que suggère *Job* V, 7 est au plus haut point compatible avec la représentation d'un être ailé. C'est pourquoi Reshep a pu devenir une simple métaphore pour désigner l'oiseau. On imagine mal le pieux Siracide laissant passer le nom d'un dieu païen ou d'un démon dans une page où il célèbre la manifestation de la sagesse divine dans la nature. On lit cependant dans le texte hébreu d'*Ecclésiastique* XLIII, 18 :

kərešep yånīp šalgō ukə'arbē yiškōn ridətō

« Il fait tournoyer sa neige comme (il fait tournoyer) Reshep et sa chute est comme une sauterelle qui se pose. »

Reshep n'est certainement pas ici autre chose qu'une manière recherchée de dire le mot « oiseau ». La version grecque n'ajoute rien : ὡς πετειτὰ καθιπτάμενα πάσσει χιόνα.

L'*Ecclésiastique* nous donne le dernier terme d'une évolution qui fait de *rešep* un simple nom commun. Ce passage du terme au sens d'oiseau a sans doute été facilité parce qu'on savait qu'il y avait une multitude de Reshep. A côté des *bənē rešep* de *Job* V, 7, divers passages parlent de *rəšåpīm*, envisageant une pluralité d'êtres intermédiaires.

Au *psaume* LXXVIII, v. 48, on lit dans un contexte rappelant les plaies d'Égypte :

wayyasəggēr labbåråd bə'īråm umiqnehem lårəšåpīm

« Il a livré leur bétail à la grêle et leurs troupeaux aux Reshep ».

Dans cette allusion à la cinquième plaie, celle de la peste dont Yahwé frappe les troupeaux des Égyptiens, on s'étonne de trouver la « grêle », aussi, supposant que *båråd* avait été attiré ici par sa mention au verset précédent, n'a-t-on pas manqué de corriger ברד en דבר « la peste », terme qui figure à *Exode*, IX, 3[1]. Cette correction rétablirait le couple d'*Habacuc* III, 5 : Reshep et Deber, auxiliaires redoutables de Yahwé. Il ne faut cependant pas exclure l'hypothèse selon laquelle *båråd* désignerait ici un démon et non le simple phénomène de la grêle[2]. Si les *rəšåpīm* sont ici les propagateurs de l'épizootie, on voit mal par quel nom il faut traduire le terme hébreu sinon par le vague « démons ». La plupart des anciennes versions rendent *rəšåpīm* par « flammes » (Septante :

1. Voir les commentaires de Gunkel, Podechard, Kissane.

2. N. Nicolski, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen, Beihefte zur Z. A. W.*, 46, Giessen, 1927, p. 18 semble l'admettre. On pourrait rapprocher *båråd* de l'accadien *b/parādu*. Voir aussi H. Winckler, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 415. *b/pardu* « répugnant », est un des titres de la *lamaštu*.

τῷ πυρί, Peshitta : *ləyaqdânâ* « à l'incendie ») qui surprend dans ce contexte ; on peut se demander s'il n'y aurait pas là quelque réminiscence de *Job* I, 16 : « le feu d'Élohim est tombé du ciel et il a brûlé le petit bétail », mais là encore il est plus plausible que ces traductions tendancieuses utilisent quelque aspect de la représentation du démon Reshep. Le targoum du psaume s'en explique, sa traduction est en réalité une glose : *rəšâpîn dənûr*, « les Reshep de feu ». C'est-à-dire : les démons ainsi désignés sont des êtres de feu[1].

C'est par cette indication des versions anciennes de *Ps.* LXXVIII, 48 qu'on peut tenter de justifier l'emploi de *rišpē qešet* au *Ps.* LXXVI, 4.

(Yahwé a établi sa tenté à Salem et sa demeure à Sion)
šammâ šibbar rišpē-qešet mâgen wəḥereb umilḥâmâ

« Là, il a brisé les..., le bouclier, l'épée et la lance ». On traduit généralement « les flammes de l'arc », au sens de « flèches », bien que les versions soient ici des plus vagues (Septante : ἐκεῖ συνέτριψεν τὰ κράτη τῶν τόξων, Peshitta : ... *dərâ'ē dəqešlâtâ* « les bras des arcs »). Traduire « les traits de l'arc » me semblerait préférable, *rešep* se matérialiserait ici tout aussi bien dans l'image du trait lancé que dans celle de la flamme. La coloration mythologique que ce terme suffit à donner est-elle une raison de penser que la représentation concrète sous-jacente est celle de la foudre ? Il s'agit de savoir si les adversaires de Yahwé auxquels le psaume fait allusion sont des adversaires surhumains ou des adversaires « historicisés », des ennemis terrestres du peuple. Dans ce dernier cas il faudrait entendre des flèches, une épée et une lance purement matérielles[2].

1. H. Schmidt *(H. A. T.)* traduit par « flammes », Eerdmans (*The Hebrew Book of Psalms, Oudtestamentische Studiën*, IV, 1947) conserve la traduction de la « Version autorisée », *hot thunderbolts*, de même Weiser *(A. T. D.)* : « éclairs », on resterait dans le domaine de la météorologie indiqué par *bârâd*. Gunkel, Podechard et Kissane qui corrigent *bârâd* en *deber* traduisent *rəšâpîm* par « contagion ». La traduction « fièvres » *(Bible du Centenaire, Bible de Jérusalem)* est une tentative, peut-être trop ingénieuse, pour de concilier l'idée de feu impliquée par les anciennes versions et le sens général du verset, dans son parallélisme avec le récit de l'*Exode*.

2. Signalons pour mémoire la correction proposée par P. Joüon (*Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, VI, 1913, p. 192) : *'ašpâ wəqešet* « carquois et arc ». Houtsma (*Z. A. W.*, XXII, 1902, p. 329-331) inverse les termes et lit : *qešet rešep* « l'arc de Reshep », le texte massorétique aurait cherché à dissimuler le nom du dieu païen. Eerdmans, Kissane traduisent simplement par « flèches ». H. Schmidt croit qu'on désigne ainsi des flèches enflammées. A. Weiser me semble plus près de la vérité en décelant dans l'expression, traduite « les éclairs de l'arc », une représentation mythologique : les foudres, flèches d'un dieu apparaissant dans les nuages.

C'est dans *Cantique*, VIII, 6 que l'hébreu *rəšåpīm* appelle la traduction par « flamme ». Dans l'entrechoquement des images servant à dépeindre la puissance de l'amour figure la comparaison :

rišpēhå rišpē 'ęš
« Ses *r.* sont des *r.* de feu ».

La construction avec *'ęš*, le parallèle *šalhebet yā* « flamme de Ya(hwé) », l'emploi au verset suivant du verbe *kibbę* « éteindre » invitent à donner à *rəšåpīm* le sens de « flammes » bien que les hésitations des versions montrent qu'on ne savait pas très bien que faire de ce mot[1]. Il est en tout cas difficile de traduire *rəšåpīm* par le nom propre : le nom divin achève ici une autre de ses transformations en appellatif. Ce qui justifie son emploi, c'est que l'ancienne divinité ou démon devait posséder le caractère ou l'attribution que *rešep* devenu nom commun continue à désigner ; c'est ce qu'on appelle en rhétorique une « métonymie mythologique ». Nous avons vu que deux images concrètes au moins sont attachées au terme *rešep :* celle de l'oiseau et celle de la flamme. C'est un mot prégnant, une des raisons de l'embarras des traducteurs, anciens et modernes[2].

Il est possible, grâce à ces passages bibliques, aux versions anciennes et aux traditions juives[3] de retrouver les traits du démon Reshep, traits vraisemblablement hérités de l'ancien dieu Reshep. En combinant ces données, on peut dégager l'image d'un être habitant l'atmosphère, ailé, igné et investi de pouvoirs néfastes, ce dernier détail étant la caractéristique de sa dégradation. S'il

1. Le περίπτερα πυρός des Septante, « ce qui vole autour du feu » c'est-à-dire « étincelles » manifeste le désir d'adapter au contexte le sens de créature ailée que donnent à *rešep* d'autres passages ; σπίνθρακες de la *Versio sexta* ne fait que l'expliciter. Mais λαμπάδες d'Aquila, *lampades* de la Vulgate et surtout ἄνθρακες du *Codex Venetus* semblent indiquer une lecture *rišpē* de *rišpå* « pierre ou charbon ardent ».

2. En plus des passages bibliques étudiés ici, H. Grimme (*O. L. Z.*, 1903, col 53 et suiv.) a cru retrouver les *rəšåpīm* dans *Job* XXXVIII, 13-15 : le mot *rəšå'īm* du texte massorétique, dont le *'ayn* est suspendu, dissimulerait les *rəšåpīm*. Le texte ne gagne pas grand chose à cette conjecture, il n'est pas nécessaire de substituer des « démons » aux « méchants » ; *Job* XXXVIII, 13-15 est très clair quand on le rapproche de *Job* XXIV, 16-17.

3. Reshep est un « mauvais esprit », voir *Berakot* 5 *a* et le commentaire de Rashi sur *Deutéronome* XXXII, 24 *(ləḥūmē rešep : haššędīm nilḥamū båhem)*. On trouve une intéressante précision à *Pesahim* 111 *b :* « les démons qui demeurent dans les capriers sont appelés *rūḥē*, ceux qui demeurent dans les sorbiers sont les *šędē*, ceux qui demeurent sur les toits sont les *rešpē* ». Alors que les deux premières espèces hantent les lieux ombragés, les *rešpē* seraient les démons de l'atmosphère libre et ce seraient eux qui feraient du toit une place dangereuse. Dans la conception sémitique courante, le toit est un lieu de péril à cause du « coup de lune » : comparer le syriaque *bar 'egårå* « lunatique », voir R. Campbell Thompson, *Semitic Magic*, Londres, 1908, p. 91.

fallait chercher à exprimer dans une image unique ce que Reshep pouvait évoquer à un ancien Israélite de Palestine, c'est peut-être celle de la foudre ou de l'éclair qui conviendrait le mieux[1].

Rapprochons maintenant ces suggestions que nous livre l'Ancien Testament de l'apport de l'orientalisme et de l'égyptologie rapidement passé en revue tout à l'heure. Reshep a dû occuper une position de grand dieu en quelques points de Syrie ou de Palestine autour du XVI^e siècle, c'est en qualité de grand dieu, détenteur d'une puissance plus particulièrement guerrière, qu'il pénètre en Égypte. Mais les témoignages orientaux, très postérieurs dans leur ensemble à ceux que fournit l'Égypte, ne lui donnent plus un rôle de premier plan. Tout se passe comme s'il avait été victime d'une désaffection généralisée, bien que nos connaissances soient trop fragmentaires pour qu'on ne se défie pas de l'illusion : il a pu « survivre », et en plus d'un milieu. Dans les documents qui nous sont parvenus, Reshep n'est qu'un nom, mais l'Ancien Testament, tout en abaissant encore Reshep, permet de déceler sous ce nom l'antique dieu de l'atmosphère, maître de la foudre comme Hadad (ou Ba'al)[2], c'est-à-dire, en vertu des conditions naturelles de cette région, le maître de la pluie, le dispensateur de

1. On ne peut trop se fier à des spéculations étymologiques, dans le cas de Reshep cette recherche s'avère, de plus, médiocrement suggestive. Le nom a une bonne allure sémitique, trilitarité, alternance *s* (en « amorite » de Mari) */š* (cananéen, araméen). Le rapprochement qui paraît s'imposer avec l'arabe *rasafa* « marcher avec des entraves », le syriaque *rəšap* « ramper » n'est guère satisfaisant du point de vue sémantique, à moins qu'on ne pense à la démarche zigzagante de l'éclair. Il est curieux de remarquer que cette étymologie est accueillie par Nicolas Manjacoria (voir Ph. Berger, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Paris, p. 14) dont l'explication mérite d'être citée : « Tradunt Hebraei Reseph demonis esse nomen qui principatum teneat inter alios et propter nimiam velocitatem etiam volatile nuncupatur, ipsumque esse qui in Paradiso sub figura serpentis sit mulieri locutus et ex maledictione qua a Deo condemnatus est, si quidem de *reseph reptans* venire interpretatur ». Le rapprochement proposé par H. Winckler (*Keilinschriften und das A. T.*, p. 478) avec l'accadien *rašbu* « redoutable », épithète de diverses divinités se justifie malaisément. On a constaté en samaritain l'existence d'un vérbe *ršp* « brûler » et d'un substantif *ršwp* « flamme », faudrait-il alors envisager une parenté entre les racines *ršp* et *śrp?*

2. On peut donner partiellement raison à Bertholet (*Histoire de la civilisation d'Israël*, Paris, 1929, p. 112, note 4) : « l'usage du mot *récheph* dans l'Ancien Testament est encore en rapport avec l'éclair, mais sans caractère divin ». Disons plutôt qu'il a perdu son caractère divin. Cette opinion est plus probable que celle de H. Gressmann (*Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 85) faisant de Reshep un « dieu cananéen des épidémies », sur la base de *Ps.* LXXVIII, 48 et *Deutéronome* XXXII, 24. La thèse de Gressmann est reprise et développée par W. F. Albright (voir *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 81) qui tente une assimilation de Reshep, dieu cananéen des enfers, au Nergal mésopotamien.

la fertilité, le grand dieu. On peut supposer que les Israélites se sont trouvés au contact de populations qui avaient encore le culte de Reshep. Un indice en faveur de l'antiquité de ce culte en Canaan serait procuré par le toponyme moderne *'Arsūf*, petit port situé à 18 kilomètres au Nord de Jaffa[1].

On a rencontré à *Deutéronome* XXXII, 24 un autre personnage ou personnification associé à Reshep, c'est Qeteb Meriri. Les traductions ont encore à son sujet des hésitations révélatrices : le targoum d'Onkelos qui précisait en « oiseau » le sens de *reṣep* laisse dans le vague *qeṭeb mərīrī* en le traduisant seulement par *rūḥīn bīšīn* « mauvais esprits ». La précision apportée par le commentaire de Rashi est assez surprenante : « *qeṭeb mərīrī* signifie la mutilation *(kərītūt)* provoquée par un démon appelé *mərīrī* ». *mərīrī* serait le nom démoniaque et *qeṭeb* un appellatif. On se demandera si Rashi ne joue pas sur les racines *qṭb* et *qṭp* « couper », mais s'il fait de *mərīrī* un nom propre, c'est bien que ce terme n'est pas, lui non plus, sans mystère[2]. En revanche, la version des Septante, qui rend de façon bien imprécise *məriri* par ἀνίατος « incurable » trouve pour *qeṭeb* un terme appartenant au langage médical le plus technique : ὀπισθότονος le « mal qui plie en arrière », un des symptômes de l'épilepsie. Il n'est pas certain que cette précision ne soit pas le reflet d'un contresens : on aurait ainsi interprété *qeṭeb* soit par le jeu déjà signalé sur la racine *qṭb*, soit par le sens d'« aiguillon, épine » que prennent

1. Cette identification remonte à Clermont-Ganneau (dans *Revue archéologique*, XXXII, 1876, p. 374-375). Elle s'appuie sur la donnée suivante de l'Ancien Testament : le site d'Arsouf, au Sud du wadi Kana paraît avoir été revendiqué par Ephraïm (*Josué*, XVII, 9). La liste des descendants d'Ephraïm sert à justifier cette prétention territoriale, or l'un des descendants d'Ephraïm porte le nom de Reshep (*I Chroniques* VII, 25). C'est ainsi que le gouvernement israélien a substitué le nom de Reshep à celui d'Arsouf. Comme en d'autres cas (Beit Dedjan, par exemple), l'arabe avait préservé la vieille appellation sémitique par delà celle que les Grecs avaient donnée au site, en l'occurrence Apollonia (Sozousa), d'où il ne faudrait pas conclure à la persistance vers la fin de l'antiquité d'un culte de Reshep assimilé à Apollon. La question de savoir s'il faut identifier à Arsouf le site de *Rašpuna* nommé dans les Annales de Téglatphalasar III cesse maintenant de se poser (voir A. Alt, *Tiglathpileser III. erster Feldzug nach Palästina*, dans *Kleine Schriften*, II, p. 153).

2. Pour le midrash, *mərīrī* est un nom démoniaque. On traduit généralement « amer » comme si *mərīrī* était synonyme de *mar* ou *mārōr*. On ne peut guère tirer parti des passages bibliques utilisant le mot : l'expression *mərīrē yōm* de *Job* III, 5 et *Ecclésiastique* XI, 4 est énigmatique et le grec évite de la traduire. *mərīrī* a pris la valeur d'un mot magique : voir W. H. Rossell, *A Handbook of Aramaic Magical Texts, Shelton Semitic Series*, 2, 1953, textes nº 4, ligne 3, p. 79 et texte nº 26, ligne 5, p. 104.

certains dérivés de cette racine sémitique[1]. Les traducteurs modernes reculent devant une telle précision et s'ils font intervenir à *Deutéronome* XXXII, 24 la « peste amère », c'est surtout à cause des deux textes où un dérivé de la racine *qṭb* est en parallèle à *deber*.

D'abord le *qoṭobkå* d'*Osée* XIII, 14 :

'ĕhī dəbårēkå måwet 'ĕhī qoṭobkå šə'ōl

« Mort, où est ta Peste (?), Shéol, où est ton... ? »

On a vu comment pouvait se justifier la traduction usuelle de *qoṭobkå* par « ton aiguillon », mais le texte gagne en couleur si on reconnaît en *deber* et *qṭb* des « puissances » mauvaises, auxiliaires du Shéol et de la Mort.

Ensuite le fameux verset 6 du *psaume* XCI :

(« Tu ne craindras pas la terreur nocturne ni la flèche qui vole de jour »)

middeber bå'ōpel yahălōk miqqeṭeb yâšūd ṣohoråyim

« ni Deber qui chemine dans l'obscurité, ni Qeteb qui sévit à midi ».

deber désigne communément dans l'Ancien Testament une maladie violente que les traducteurs modernes rendent par « peste », la version des Septante paraît éluder une difficulté en se contentant de θανάτος là où elle ne lit pas délibérément *dåbår* (λόγος) au lieu de *deber*, ce qu'elle fait deux fois au psaume que nous considérons. Il ne paraît cependant pas faire de doute sur le sens de *deber* dans bien des passages des livres historiques : il s'agit d'un fléau frappant les animaux (par exemple *Exode* IX, 3) ou les hommes ; il figure avec la « famine » et l'« épée » parmi les instruments de la vengeance de Yahwé (*Jérémie*, XXI, 7). Si on garde à *deber* ce sens, on cherchera pour *qeṭeb* une valeur similaire de maladie[2]. Il faut aussi tenir compte du parallélisme antithétique indiqué par le v. 5 et l'opposition au v. 6 de « l'obscurité » et de « midi » : *qeṭeb* serait

1. A *Osée* XIII, 14, la traduction κέντρον des Septante fait sans doute appel à cette acception de la racine *qṭb*, d'où dériverait l'arabe *quṭb* « axe, pivot, pôle » et le syriaque *qurṭəbå*, traduisant τρίβολος. La version des Septante n'est pas exempte de semblables « arabismes » (voir D. Winton Thomas, *The Language of the Old Testament* dans *Record and Revelation*, Oxford, 1938, p. 396-397).

2. Septante : ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ paraît reposer sur une lecture רשד pour רשף, à moins que le traducteur n'ait cherché à rendre par deux mots l'idée que lui évoquait *qeṭeb* : maladie et démon, en négligeant de traduire *yâšūd*. Les interprètes modernes se contentent souvent de traduire *qeṭeb* par « contagion » (Podechard, Kissane, Schmidt, Weiser) quitte à introduire dans leur commentaire d'importantes nuances.

un mal sévissant à midi et s'opposant ainsi à *deber*, mal nocturne. Selon H. Schmidt et A. Weiser, il s'agirait du coup de soleil[1]. Il est permis néanmoins de chercher dans une autre direction, où une dernière référence à *qeṭeb* se trouverait également éclaircie.

C'est *Ésaïe* XXVIII, 2. Celui qui châtiera Ephraïm y est comparé à une chute de grêle *(zerem bārād)* et à *sa'ar qāṭeb :* « un tourbillon (venant) de Qeteb ». Ce passage présente Qeteb comme une puissance présidant à l'ouragan ou résidant en lui. La version des Septante n'a pas compris, mais le targoum traduit à peu près correctement : « comme une tempête de grêle dans *un ouragan* » *(bə'al'ōl rūaḥ)*. Dès lors, le « Qeteb de midi » de *Ps.* XCI, 6 ne serait-il pas le vent chaud, particulièrement pénible au milieu de la journée ? Cette explication, proposée par quelques exégètes[2], pourrait s'appuyer sur la traduction syriaque : *men rūḥā dəšāydā bəṭahrā* « du vent qui souffle à midi ».

Qeteb peut donc être considéré comme la personnification du vent mauvais, desséchant et suffoquant, qui rend insupportable la chaleur diurne. Il n'est pas surprenant que cette désagréable réalité ait été personnifiée par un démon. Mais le démon Qeteb, qui semble former un couple avec le démon Reshep, ne serait-il pas comme lui une divinité déchue ?

Cette hypothèse ne s'appuierait que sur un seul indice, mais elle permet d'éclairer un peu un autre menu problème de religion sémitique : la mention d'un dieu *Qatiba* dans les fragments du traité conclu en 680 entre Asarhaddon et le roi Ba'al de Tyr[3]. Comme il est d'usage, ce traité se termine par une énumération de dieux appelés comme témoins et chargés de maudire les transgresseurs : liste de dieux d'Assour d'abord, finissant vraisemblablement par l'invocation des « Sept, les dieux puissants », puis vient la phrase :

(d) ba-a-li ilâni (MEŠ) (d) qa-ti-ba [....] *(MEŠ) ina qâta (II) nêši a-ki-li* [....] *ku-nu.*

1. Selon Houtsma (cité par A. J. Wensinck, *Le soleil dans le folklore des Sémites, Mémorial Henri Basset*, II, p. 271) le mal dénoncé serait une méningite provoquée par l'insolation.

2. Eerdmans (*The Hebrew Book of Psalms*, p. 435) tient *qeṭeb* pour un vent chaud, N. Nicolski (*Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, p. 17) l'appelle « démon du vent sec ». Dans l'article qu'il a consacré en 1913 au *Ps.* XCI, Wensinck a cru pouvoir distinguer deux *qeṭeb*, l'un serait le démon de la tornade, celui d'*Ésaïe* XXVIII, 2, l'autre, celui de la chaleur, nommé par *Ps.* XCI, 6 et *Deutéronome* XXXII, 24 (!) (Voir *Semitiesche Studiën uit de nalatenschap van Prof. A. J. Wensinck*, Leyde, 1941, p. 14-22).

3. Publié en dernier lieu par E. Weidner, *Archiv für Orientforschung*, VIII, 1932, p. 29-34.

« Que les dieux Béthel et *Qatiba* vous [fassent tomber] dans les pattes d'un lion dévorant ».

Suit l'appel aux grands dieux du ciel et de la terre, aux dieux d'Assour, d'Accad et de Transeuphratène, invoqués globalement, et après, une série de dieux tyriens.

On peut hésiter sur la nationalité des dieux Béthel et Qatiba. Ils semblent appartenir aux dieux d'Asarhaddon puisqu'ils viennent avant le rappel collectif des « dieux d'Assour et d'Accad ». Béthel est cependant une divinité occidentale et on chercherait vainement Qatiba parmi les dieux de la Mésopotamie. D'un autre côté, ils suivent la mention des « Sept » qui, souvent, terminent l'énumération des divinités assyriennes[1]. Le plus vraisemblable est de voir en eux des dieux de la Transeuphratène, c'est-à-dire des dieux de Sémites occidentaux, leur position dans la liste du traité exclut seulement qu'ils eussent été tyriens[2]. Ce *Qatiba* du traité d'Asarhaddon pourrait n'être autre que le *qeṭeb* dont l'Ancien Testament nous a conservé le souvenir sous la forme d'un démon[3].

Cette identification est peut-être présomptueuse, le texte cunéiforme ne nous apprend rien des attributs et des fonctions du dieu *Qatiba*, mais elle viendrait à l'appui de quelques indices semblables à ceux relevés dans le cas de Reshep, embarras des versions, interprétation démoniaque dans la tradition juive[4]. On peut ainsi discerner sous le démon Qeteb les traits d'un dieu oublié de l'ouragan, c'est-à-dire, encore une fois, d'un « Wettergott », et, par là même, d'un grand dieu.

Comme Reshep dans *Habacuc* III, 5, Qeteb est associé à deux reprises (*Psaume* XCI, 6 et *Osée* XIII, 4) à Deber. Nous pouvons soupçonner en lui un être démoniaque, agent du Shéol, mais rien ne nous laisse deviner cette fois l'ancien dieu. Fléau personnifié ou démon qui le déchaîne, la distinction risque d'être artificielle tant qu'aucun témoignage extérieur ne nous apprendra qu'il y a eu un dieu **dbr* que les Israélites ont réduit à un rôle néfaste sous la dépendance de Yahwé, comme ils l'ont fait de Reshep et de Qeteb.

A. CAQUOT.

1. Voir E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 79.

2. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 170-171, mettant en doute que Béthel ait été une divinité phénicienne, tire argument de sa position dans le traité d'Asarhaddon.

3. La correspondance d'un *ṭ* simple en accadien et d'un *ṭ* en sémitique occidental est chose courante (voir W. von SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, § 51 *e*, p. 53). Le schème ségolé de l'hébreu peut remonter à un original **qaṭib*.

4. Qeteb est un démon couvert de croûtes, de poils et d'yeux selon un midrash, selon un autre, il préside aux jours de canicule. (Voir les références dans les dictionnaires de Lévy ou de Jastrow).

LA NOTICE DU JOSEPH SLAVE SUR LES ESSÉNIENS[1]

Le traducteur slave du *De bello judaico* de Flavius Josèphe nous a conservé, mais enrichie de quelques additions, la notice de l'historien juif sur les Esséniens. La valeur historique de ces additions où, croyait-on, le traducteur slave pensait à lui-même et à son public et perdait totalement de vue les Esséniens, nous apparaît aujourd'hui, à la lumière des découvertes du désert de Juda, indéniable. Il n'est besoin pour s'en convaincre que de rapprocher le texte de la version slave[2] et les manuscrits de Qoumrân.

Flavius Josèphe, dans sa narration de la guerre juive, nous rapporte que les Esséniens « ne forment pas une ville unique, mais vivent dispersés en grand nombre dans toutes les villes »[3].

Nous lisons dans le Josèphe slave que ces mêmes Esséniens « n'habitent pas une ville unique, mais sont répartis dans toutes les villes. *Chacun, là où il veut, réunit des compagnons et bâtit une maison, et y vit* »[4].

Selon le Josèphe slave, chaque Essénien avait donc la faculté d'essaimer et d'aller fonder d'autres maisons. Cela explique sans doute, en partie, cette large diffusion de l'essénisme « en de nombreuses villes de la Judée et en de nombreux villages » que nous signale Philon d'Alexandrie[5].

Mais voici qui est plus important. Flavius Josèphe nous apprend ensuite que « leur piété (celle des Esséniens) envers la divinité prend des formes particulières. Avant le lever du soleil, ils ne

1. Communication présentée le 24 avril 1956 à la Conférence de M. Dupont-Sommer, à l'École des Hautes Études (Paris).

2. *La prise de Jérusalem de Josèphe le Juif*. Texte vieux-russe publié intégralement par V. Istrin, imprimé sous la direction de André Vaillant, traduit en français par Pierre Pascal, Paris, 1934-1938, 2 vol.

3. B. J., II, 8, 4 § 124 (traduction Th. Reinach).

4. B. J., II, 8, 4 (traduction P. Pascal, I, p. 139).

5. Dans Eusèbe, Pr. ev. VIII, 11, 1.

prononcent pas un mot profane : ils adressent à cet astre des prières traditionnelles, comme s'ils le suppliaient de paraître »[1].

Nous lisons dans le Josèphe slave : « Envers la divinité, ils sont pieux par-dessus tout. *Ils ne reposent guère, et se lèvent la nuit pour chanter les louanges de Dieu et prier.* Avant le lever du soleil, ils ne prononcent pas une parole, mais seulement ils adressent au soleil les prières ancestrales, comme pour le supplier de donner sa lumière »[2].

Le Josèphe slave révèle ici la sûreté de son information. *La Règle de la Communauté* nous confirme, en effet, l'existence de ces veillées nocturnes : « Et que les Nombreux veillent en commun durant un tiers de toutes les nuits de l'année pour lire le Livre et pour étudier le droit et pour bénir (Dieu) en commun »[3].

Puis on lit dans Flavius Josèphe : « Ils (les Esséniens) s'appliquent merveilleusement à la lecture des anciens ouvrages, choisissant surtout ceux qui peuvent servir au bien de l'âme et du corps, c'est là qu'ils cherchent pour guérir les maladies, la connaissance des racines et des vertus des pierres »[4].

Le Josèphe slave relate que les Esséniens « recherchent beaucoup les livres antiques et les lisent ; *ils s'enquièrent ainsi de ce qui se fait dans les pays étrangers, y puisent de la raison* et prêtent attention à ce qui sert au bien de l'âme et du corps. Par là leur sont connues les plantes, les racines et les pierres, où se trouve chacune et contre quel mal elle est utile. *L'art militaire aussi leur est connu par ces écrits* »[5].

« Ces livres antiques », dont les Esséniens recherchent la lecture et s'inspirent, ce sont, sans doute, comme semble l'entendre Hippolyte[6], les livres de l'Ancien Testament, peut-être aussi certains ouvrages païens, au travers desquels les Esséniens de Qoumrân et d'ailleurs apprirent à connaître Zoroastre et Pythagore. Quoi qu'il en soit, le traducteur slave, comme l'avait vu R. Eisler[7], apporte un argument de choix aux savants qui s'étaient plu à souligner l'importance des influences étrangères sur la secte juive.

Au témoignage du Josèphe slave, les Esséniens cultiveraient l'art de la guerre. Ce n'est point là invention du traducteur, mais détail de source. La publication d'un « *règlement de combat des fils*

1. B. J., II, 8, 5, § 128.
2. B. J., II, 8, 5 (traduction P. Pascal, I, p. 139).
3. I QS VI, 7-8 (traduction A. Dupont-Sommer).
4. B. J., II, 8, 6, § 136.
5. B. J., II, 8, 6 (traduction P. Pascal, I, p. 141).
6. *Elenchos*, IX, 22.
7. ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, Heidelberg, 1929, II, p. 114, n. 3.

de lumière contre les fils de ténèbres » nous a révélé les connaissances militaires de ces mystiques soldats de Dieu, prêts à se dresser contre les païens, lors du grand combat, à la fin des jours[1].

Flavius Josèphe nous décrit ensuite le mode d'admission au sein de la communauté essénienne : « Ceux qui désirent entrer dans cette secte n'en obtiennent pas aussitôt l'accès. Le candidat fait un stage extérieur d'une année, pendant laquelle il est astreint au genre de vie des Esséniens, on lui donne une hachette, la ceinture dont j'ai parlé et le vêtement blanc »[2].

On lit dans le Josèphe slave : « Celui qui veut embrasser leur vie, ils ne l'acceptent pas aussitôt. Mais d'abord *ils le font demeurer dans un local devant la porte*, après lui avoir donné une hache, un linge et un vêtement blanc »[3].

Ici encore le traducteur slave révèle le sérieux de son information. Si le postulant se tient dans un local particulier, c'est qu'il n'a pas encore accès aux lieux réguliers de la secte. Hippolyte souligne précisément que, la première année, le néophyte ne prenait pas ses repas en compagnie des frères, mais « dans une autre maison »[4].

Flavius Josèphe et son traducteur slave nous apprennent ensuite qu'au terme d'un stage de deux ans le novice était définitivement admis dans la communauté. Mais, déclare l'historien juif, le novice « avant de toucher à la nourriture commune, s'engage envers ses frères par de redoutables serments »[5].

Nous lisons dans le Josèphe slave, dont la relation est plus circonstanciée : « Avant de l'admettre, ils le lient par de terribles jurements, *et lui, debout devant la porte*, s'engage par des serments redoutables, *en invoquant le Dieu vivant et sa droite toute-puissante et l'Esprit divin inconcevable, et en prenant à témoin les Séraphins et les Chérubins partout vigilants et toute la milice céleste* »[6].

Ces indications de la version slave recoupent celles fournies par les manuscrits de Qoumrân, notamment par la *Règle de la Communauté*.

L'attitude de l'initié « debout devant la porte » devait être celle des néophytes qui, lors d'une cérémonie grandiose, dont la

1. Texte hébreu dans l'ouvrage de Sukénik אוצר המגילות הגנוזות, Jérusalem, 1954. Traduction française d'A. Dupont-Sommer, RHR, CXLVIII (1955), p. 25-43 et p. 141-180.
2. B. J., II, 8, 7, § 137.
3. B. J., II, 8, 7 (traduction P. Pascal, I, p. 141).
4. *Elenchos*, IX, 23.
5. B. J., II, 8, 7, § 139.
6. B. J., II, 8, 7 (traduction P. Pascal, I, p. 141).

Règle nous a conservé l'ordonnance, solennellement, « passaient dans l'Alliance en présence de Dieu »[1].

La mention, lourde de menaces, des Chérubins « partout vigilants » évoque particulièrement les malédictions dont était menacé l'initié qui trahirait ses engagements :

« Que Dieu fasse de toi un objet d'effroi
par le moyen de tous les vengeurs de vengeance ;
Et qu'Il lance après toi l'extermination
par le moyen de tous les Exécuteurs des châtiments[2]. »

Flavius Josèphe souligne ensuite que les Esséniens « observent plus rigoureusement que les autres juifs le repos du sabbat ; car ils ne se contentent pas de préparer la veille leur nourriture pour n'avoir pas à allumer de feu ce jour-là : ils n'osent ni déplacer aucun ustensile ni même satisfaire leurs besoins naturels »[3].

Le Josèphe slave précise qu'« ils observent très fort le septième jour, *la septième semaine, le septième mois et la septième année :* ils ne préparent pas de nourriture, n'allument pas de feu, ne déplacent pas d'ustensiles, ne font pas leurs besoins les samedis »[4].

Soulignons l'intérêt, pour la connaissance du calendrier particulier de la secte essénienne de ces précisions. Comme dans le calendrier du livre des *Jubilés*, la valeur symbolique du chiffre sept joue ici un grand rôle. En juifs pieux, les Esséniens observent le sabbat ; à l'imitation des Thérapeutes, ils célèbrent la septième semaine[5] ; ils fêtent le septième mois, parce qu'avec lui commençait l'année nouvelle[6] ; la septième année, parce que c'était l'année sabbatique[7].

Flavius Josèphe nous décrit enfin le courage dont firent preuve, « lors de la guerre des Romains », les Esséniens à qui on voulait arracher par la torture « un mot de blasphème contre le Législateur »[8].

Quel est ce Législateur ? Moïse, répondent nombre d'auteurs ; le Maître de justice, propose M. Dupont-Sommer[9]. Cette hypothèse séduisante me paraît confirmée par la version slave : c'est « *leur*

1. I QS I, 16.
2. I QS II, 6.
3. B. J., II, 8, 9, § 147.
4. B. J., II, 8, 9 (traduction P. Pascal, I, p. 143).
5. Cf. Philon, De vita cont., § 65.
6. *Lévitique*, XXIII, 24.
7. *Lévitique*, XXV, 1-7.
8. B. J., II, 8, 10, § 152.
9. Le « Commentaire d'Habacuc » découvert près de la Mer Morte, RHR, CXXXVII (1950), p. 153.

Législateur »[1] que les Esséniens se refusaient à blasphémer, entendons, celui qui avait donné à la secte de l'Alliance ses règles et ses statuts.

Ainsi donc, dans sa notice sur les Esséniens, le traducteur slave nous apporte des renseignements d'un grand intérêt. L'antiquité de ces prétendues « additions » nous apparaît aujourd'hui certaine, leur authenticité probable. Fait d'importance, car la version slave, qui bénéficiait d'un préjugé défavorable, devrait faire maintenant l'objet d'une nouvelle enquête. Peut-être a-t-elle conservé d'autres traditions de valeur ?

Paris, Mai 1956.

Marc PHILONENKO.

P.-S. Le présent article était déjà donné à l'impression lorsque est paru dans le numéro de Juillet de *Vetus Testamentum* (vol. VI, nº 3, p. 307-308) une note d'Arie Rubinstein intitulée *The Essenes according to the slavonic version of Josephus' Wars*. Cet auteur retrouve — par l'intermédiaire du grec — sous le mot slave *čin* que le traducteur français rendait par « *art* », dans l'expression « *art militaire* », l'hébreu טֶרֶם. Il faudrait alors entendre que les Esséniens s'intéressaient au *Règlement militaire*, et le témoignage du Josèphe slave serait d'une précision frappante.

1. B. J., II, 8, 10 (traduction P. Pascal, I, p. 143).

REGARDS SUR LA LITTÉRATURE NARRATIVE EN ARABE AU Ier SIÈCLE DE L'HÉGIRE (= VIIe S. J.-C.)

Dans l'ensemble de la littérature arabe, il n'est certes aucune période dont l'importance soit plus évidente que celle de la littérature archaïque. Il n'en est guère dont la connaissance néanmoins soit encore aussi imparfaite. Il ne semble donc point inutile de formuler quelques remarques destinées à souligner le sens dans lequel, croyons-nous, il serait possible d'orienter de futures investigations. On se bornera d'ailleurs ici à un secteur limité, celui de la littérature narrative qui embrasse à la fois les légendes, les contes merveilleux, les fables et aussi les récits semi-historiques et historiques colportés oralement.

Dès l'abord un problème nous guette : celui de la mise par écrit de cette littérature orale. Paradoxalement en effet, celle-ci n'a pu devenir objet d'étude qu'à partir de l'instant où elle a reçu « la sanction de l'écriture ». Quelles altérations a subies cette masse de récits instable et fluide, en perpétuelle voie de désintégration et de remembrement, de déperdition et d'enrichissement, avant de prendre la forme sous laquelle aujourd'hui elle nous est accessible ? Dans l'ensemble, le passage du cheminement oral à la notation écrite s'est opéré en plusieurs étapes. Partant d'un fonds collectif et populaire, une génération de *râwî* ou « transmetteurs » a canalisé ce flot et, dans une certaine mesure, a assigné des contours à cette masse confuse de récits ou de légendes. Ce long travail est-il perceptible dès la seconde moitié du Ier = VIIe siècle? Si l'on se fie à certaines affirmations d'une historicité invérifiable, une partie de ces données aurait déjà été fixée par écrit dès ce moment. Telles auraient été en particulier les narrations faites par le Yéménite 'Abîd ibn Šarya[1] et surtout celles

1. 'Abîd aurait été mandé à Damas, par le Calife umayyade Mu'âwiya. V. Ibn Nadîm, *Fihrist* (éd. Flügel), 89 en bas.

On signalera seulement san y insister, tant le problème demeure obscur, le cas

de son compatriote plus jeune, Wahb ibn Munabbih[1]. Sous peine cependant d'accepter des discriminations fondées sur des conceptions purement islamiques, il convient de ne point dissocier cette activité de celle qu'ont déployée de pieux Médinois émigrés en Iraq, comme Ibn 'Abbâs[2] ou Ibn 'Umar[3]. Plusieurs faits sont ici à retenir : cette activité scripturaire réelle ou supposée s'est appliquée à des genres de récits fort différents par le fond, — elle n'a conduit qu'à une notation très fragmentaire et probablement fort imparfaite des données consignées, — elle se présente à nous seulement comme un complément à la transmission orale. Cette dernière, en effet, durant tout le IIe=VIIIe siècle, reste l'instrument essentiel pour la transmission de la connaissance. Quelques figures du temps dominent un fourmillement de « transmetteurs » plus obscurs. Pas toujours d'ailleurs avec un bon renom. On sait en particulier la fâcheuse célébrité que s'étaient acquise Ḥammâd le Transmetteur, son contemporain Ḫalaf le Roux[4] et, dans une mesure moindre, le Médinois Ibn Isḥâq[5] ainsi que beaucoup d'autres. La période cruciale, pour toute cette littérature narrative, se situe donc dans le dernier quart du IIe=VIIIe siècle, quand, à Médine et surtout en Iraq, sur cette masse de données orales, commence à s'exercer le zèle scripturaire de traditionnistes, de logographes et de philologues en général pleins de zèle et de conscience, mais mal préparés à une tâche si délicate. Durant tout le IIIe=IXe siècle, cette collecte et cette notation des choses du passé se poursuivent, prenant déjà parfois l'allure de compilations[6].

du juif yéménite converti Ka'b al-Aḥbâr (mort vers 32/652. Lui aussi aurait transmis à Mu'âwiya (avant son avènement) des légendes juives. Sur ce personnage, v. l'art. de M. Schmitz, dans *Encyc. de l'Islam*, II, 620.

1. Mort en 110/728, Wahb ibn Munabbih est notre source essentielle pour la connaissance du folklore d'Arabie Méridionale. Peut-être procéda-t-il à la mise par écrit des données détenues par lui. C'est toutefois seulement sous une forme sans doute très remaniée qu'elles se retrouvent dans le *Livre des Tiares*. V. l'article de Horovitz dans *Encyc.* de l'*Islam*, IV, 1142.

2. 'Abd Allah Ibn 'Abbâs, mort en 68/687, est l'autorité sous laquelle a été transmise une masse considérable de données de toute nature utilisées en particulier dans l'exégèse coranique. Cf. l'art. de Vaglieri dans *Encyc. de l'Islam* (2e éd.), I, 41.

3. 'Abd Allah Ibn 'Umar, mort en 73/693, (sur lequel v. *id.*, I, 55), à la différence de 'Abd Allah ibn 'Abbâs, n'a pas été invoqué pour couvrir des récits d'allure aussi légendaire.

4. Sur ces deux personnages et leur réputation de pasticheur et de faussaire, v. Blachère, *Hist. de la Litt. arabe*, I, 103 sqq.

5. Sur ce personnage, mort en Iraq, vers 152/769, n'avaient cessé de courir des bruits fort troublants propagés à Médine par des docteurs aussi respectés que l'était Mâlik ibn Anas.

6. V. Blachère, *op. cit.*, 117 sqq.

Alors s'élaborent les *corpus* de *Ḥadîṯ* (ou Traditions sur Mahomet et les grands ancêtres de l'Islam), les chroniques sur l'expansion arabe, les *dîwân* (ou recueils des œuvres de poètes archaïques et « modernes »), les recueils biographiques. Fait aggravant pour l'objet qui nous occupe, trop souvent une partie de cette immense littérature ne nous est plus accessible que dans des compilations de seconde main, au surplus fort remarquables, tels la chronique et le commentaire sur le *Coran* d'aṭ-Ṭabarî[1], telle surtout l'anthologie biographique d'Abû l-Faraǧ al-Iṣfahâni intitulée le *Livre des Chansons*[2].

Si abondants que soient les matériaux accumulés dans ces compilations, ils demeureraient d'une utilisation fort difficile, voire impossible, pour le sujet qui nous occupe, si les auteurs n'avaient pris soin de spécifier leurs sources grâce à la notation des « chaînes de garants » *(sanad)*. Ce fait ne saurait naturellement nous inspirer une aveugle confiance. Depuis longtemps, nous savons ce que représentent les données placées sous l'autorité d'Ibn 'Abbâs, par exemple, en matière d'exégèse. Dans la plupart des cas, ces « chaînes de garants » nous permettent toutefois de remonter assez haut dans le temps, jusqu'à la première génération de « transmetteurs » ou de « traditionnistes », soit donc vers la première moitié du IIe=VIIIe siècle[3]. Sur ce point même, nous nous trouvons posséder, sous une forme compilée, une masse considérable de récits légendaires et semi-historiques rassemblés par Ibn Hišâm, un traditionniste se réclamant d'une origine sud-arabique, natif de Bassora et mort en Égypte en 218=834. De cet auteur, nous possédons un abrégé avec gloses de la *Vie de Mahomet* d'Ibn Isḥâq[4] et un *Kitâb al-liǧân* ou « Livre des Tiares » formé de longs récits empruntés à 'Abîd ibn Šarya et surtout à Wahb ibn Munabbih. Dans notre recherche du *terminus a quo*, l'existence de ces deux compilations est d'une importance inappréciable. Maints indices en effet, dans la forme des récits, donnent à penser que ceux-ci restent moins élaborés, plus proches d'un état populaire et collectif

1. Ṭabari, mort en 311/923, compile des monographies datant des IIe-IIIe/VIIIe-IXe s. Son commentaire sur le *Coran* est élaboré à partir de données orales et écrites dont certaines, comme le commentaire de Suddi (mort en 127/744), font état de « narrations » de la fin du Ier/VIIe siècle.

2. Blachère, *op. cit.*, 133 sqq.

3. Telles sont les données empruntées par Abû l-Faraǧ Iṣfahâni, à Ibn Kalbi (mort en 204/819) qui collige les données orales de son père, mort en 146/763. La remarque vaut pour bien d'autres cas, comme par exemple celui de Madâ'ini dont les emprunts par Iṣfahâni, sont des matériaux remontant à des « transmetteurs » du milieu du IIe=VIIIe siècle.

4. V. ci-dessus p. 76, note 5.

que ne le sont les récits consignés par Abû l-Faraǧ al-Iṣfahâni, en particulier.

Quoi qu'il en soit, il faut néanmoins renoncer à saisir, par cette voie, cette littérature orale, en certains de ses aspects généraux, antérieurement au début du IIe=VIIIe siècle. Très heureusement le *Coran*, reçu par Mahomet entre 612 environ et 632, nous fournit le moyen de remonter plus haut dans notre recherche des origines de cette littérature. Parmi les récits faits dans le *Coran*, à des fins édifiantes, nous découvrons en effet, sous leur forme la plus anciennement attestée en arabe, des références à une littérature orale fort diverse quant à ses origines et à son aire de diffusion. A côté de récits parallèles à certains de ceux qui figurent dans l'Ancien ou le Nouveau Testament (tels ceux sur Noé, Moïse et Pharaon, Marie et la nativité de Jésus), le message retransmis par Mahomet à ses contemporains renferme aussi la narration du châtiment qui frappa des tribus impies d'Arabie, comme les Thamoud, les 'Ad, les Amalécites. Dans le premier cas, il paraît s'agir du rappel de récits surtout connus dans les communautés juives et chrétiennes d'Arabie. Dans le second, au contraire, le *Coran* réfère à un fonds strictement indigène, relativement ancien, comme le montre par exemple l'aspect revêtu par le *Roman d'Alexandre* dans le message de Mahomet[1].

En la forme où aujourd'hui cette littérature narrative nous reste accessible, elle suggère plusieurs séries de remarques.

Dès l'abord, ce qui frappe en elle, c'est l'importance qu'y revêt le « fait islamique ». Prise en effet dans son ensemble, cette littérature s'offre à nous comme une série de sédiments parfois encore superposés, parfois bouleversés à l'extrême. Grâce au témoignage coranique, se distingue un fonds où, à côté de légendes « internationales », le milieu arabe a conservé ses apports particuliers. Déjà au Hedjaz, à la fin du VIe siècle de J.-C., se sont implantés des récits judéo-chrétiens auxquels la prédication de Mahomet a assigné une forme parfois multiple. L'allure de la narration coranique est cependant telle, on y découvre à la fois tant de sous-entendus, d'allusions ou d'intentionelles obscurités, que la génération même de Mahomet — et *a fortiori* les suivantes — a eu soif d'apprendre ce qui était laissé dans le domaine de

1. V. *Coran*, LXX, 82 (où le personnage d'Alexandre est nommé *Dhou-l-Qarnayn* « le Bi-cornu »), — XVIII, 59 sqq. (où le récit sur al-Khaḍir combine des éléments qui appartiennent à la légende de Guilgamesh et au *Roman d'Alexandre*. V. l'art. de Wensinck, dans l'*Encyc. de l'Islam*, II *(al-Khaḍir)*, 912, avec la bibliog.

l'inexprimé. A partir d'ici toutefois, nous perdons pied ; nous abandonnons le terrain solide et nous nous trouvons engagés sur un sol qui se dérobe. La masse de récits de toute nature, d'origine variée et parfois tardive, de tendance souvent difficile à discerner s'offre à nous. Dans les chroniques, les ouvrages biographiques ou les commentaires, ont conflué des apports dont on a rappelé plus haut les avatars avant la fixation écrite.

A côté de ce fonds, nous est attestée une ample littérature narrative étroitement liée à la vie des tribus arabes, à leurs rapports avec les phylarques ġassânides des steppes syro-palestiennes et avec les rois laḫmides de Ḥirâ. L'intérêt porté par le monde des nomades à ce qui concerne les coups de main, les incursions armées, les combats pour les points d'eau ou les pacages a fait naître une sorte de genre narratif englobé sous le nom de « Journées des Arabes »[1]. Fatalement s'insèrent, dans la narration coupée de compositions en vers, des récits rappelant les exploits de valeureux guerriers, de héros plus ou moins grandis ou idéalisés par l'imagination des conteurs. La ferveur pour ce genre narratif ne s'éteint nullement avec la fin du paganisme arabe. Elle se tourne simplement vers un autre objet. La personne de Mahomet, ses luttes contre les polythéistes, ses *maġâzî* ou « expéditions » fournissent une abondante matière en harmonie avec les goûts du monde nomade dont la conversion est imminente ou déjà obtenue. Chez les Croyants plus anciens et, notamment, dans le cercle des Médinois de stricte observance, l'attention se porte également sur les faits et les gestes jadis observés chez le Maître. Dès la disparition de ce dernier, des « dits » n'ont pas manqué de circuler destinés à pérenniser ses paroles, ses décisions, ses pratiques cultuelles, ses comportements à l'égard des siens et des étrangers. Tout naturellement, cette immense littérature orale portant soit sur les *maġâzî*, soit sur les « dits » de Mahomet était appelée à prendre une spéciale importance aux yeux des générations postérieures. On est toutefois admis à se demander si, au I^er^ siècle de l'Hégire, cette littérature narrative avait cette primauté tendant à l'exclusivité que supposent les *corpus* de *Ḥadîṯ*, les chroniques et les commentaires du *Coran*, au III^e^=IX^e^ siècle.

La deuxième remarque qui s'impose porte sur la survivance du particularisme tribal ou ethnique, dans toute cette littérature narrative. Tardive est certes la notation des récits sur les « Journées des Arabes ». On pense bien que la narration de celles-ci n'a point

1. Sur ce genre de récit v. l'art. de Mittwach dans l'*Encyc. de l'Islam* (1re éd.), I, 222 et surtout Caskel, *Aijâm al-ʿArab*, dans *Islamica*, III (1931), 1-99.

été éclipsée par celle des *maġâzî* ou « expéditions » de Mahomet. Les rivalités de familles, de clans ou de tribus, un moment refoulées par la fièvre de la conquête, n'ont point tardé à se rallumer. La prépondérance prise par la Syrie, en politique, notamment après l'instauration du Califat umayyade à Damas, a mis en jeu des exigences peut-être latentes, jusque-là en tout cas limitées dans leur ampleur. L'antagonisme entre « Arabes du Nord » (ou Muḍarites) et les « Arabes du Yémen » (ou Qaḥṭanites), pour ne citer qu'un exemple, prend à l'époque considérée une incroyable vigueur. Ce n'est certainement pas en effet par hasard que, sous le Calife de Damas Mu'âwiya, marié à une Kalbite[1], semble s'être manifesté tant de curiosité pour le passé de l'Arabie Méridionale et les traditions recueillies d'après 'Abîd ibn Šarya ou Wahb ibn Munabbih[2]. A la lecture des récits attribués à ces « transmetteurs » dans le *Livre des Tiares*[3], vite on se convainc que l'attrait du merveilleux n'est pas seul à l'origine de cette ferveur. Un autre mobile s'y décèle : la vénération du passé yéménite auquel le *Coran* avait souvent référé[4]. Ainsi donc, dès le Ier=VIIe siècle, l'antagonisme des « Arabes du Sud » et des « Arabes du Nord » a son écho jusque dans la littérature orale. Autre fait important, il semble bien, à lire par exemple certaines données attribuées à Ka'b al-Aḥbar ou Wahb ibn Munabbih, que le particularisme « sud-arabe » ne refuse pas de faire place à des récits tout pénétrés d'influences judéo-chrétiennes.

Aux remarques qui précèdent doivent s'en ajouter d'autres portant sur la méthode à adopter pour étudier cette littérature narrative.

On n'est que trop tenté d'examiner cette dernière, *de l'extérieur*, entendons : en historien ou en folkloriste. Sans doute, ne s'agit-t-il point de négliger cette optique. S'y tenir constamment ne conduit-il pas cependant à perdre de vue certaines manifestations de la pensée arabe, à un moment capital de son évolution ? Étudiée *de l'intérieur* au contraire, cette masse de légendes, de contes, de

1. Les Kalb, bien que nomadisant dans les steppes de Palmyrène, se réclamaient d'une origine sud-arabe, ce qui les opposait aux groupes nord-arabes, notamment à la famille des Umayyades du groupe nord-arabe des Quraïch. Sur les dessous politiques du mariage de Mu'âwiya avec une Kalbite, v. Lammens, *Études sur le règne du Calife Mu'awiya Ier* (Beyrouth, 1908., 2e série chap. XV, 175 — 311 du tirage à part).

2. V. Ci-dessus p. 75, 76 et les notes.

3. V. Ci-dessus p.77.

4. Par exemple, dans la sourate XXXIV, dite : *les Sabâ'* et surtout dans les nombreuses reprises du récit relatif aux 'Ad et à leur Prophète Houd.

récits semi-historiques devrait nous livrer quelques secrets de la mentalité arabe, juste à la veille du jour où elle va s'imprégner largement de l'esprit de la Grèce et de celui du monde iranien. Envisagée sous l'angle du public par qui et pour qui elle prend vie, cette littérature est susceptible d'offrir un intérêt d'autant plus grand, à nos yeux, que nous sommes plus médiocrement informés des goûts du monde arabe, au Ier=VIIe siècle, pour le merveilleux et l'héroïque. Ici nous nous heurtons certes à la faible qualité du témoignage de la plupart de nos textes. Les récits coraniques mis à part, les contes et légendes livrés à nos investigations ne sont certes qu'une maigre survivance de la masse originelle. Toutefois dans une littérature populaire, l'important ne réside ni dans la forme du récit ni dans l'effort déployé par le narrateur pour affirmer son style personnel. Il réside dans le sentiment que le conteur prend de son rôle et dans son respect du canevas narratif. Or, à travers les données conservées par les érudits, les « logographes », les chroniqueurs et les exégètes du IIIe=IXe siècle se découvrent nombre d'indices propres à nous éclairer sur cette attitude du conteur. Souvent d'ailleurs, le témoignage « daté » du *Coran* achève de donner leur valeur à ces indications. L'observation des faits actuels, soit au Proche-Orient soit en Afrique du Nord[1], suscite au surplus des rapprochements fort précieux pour l'évocation des faits arabes, au Ier=VIIe siècle.

Et d'abord — nul n'en sera surpris — nos textes et les récits coraniques démontrent clairement, dès un lointain passé, l'existence d'une variété assez grande dans la matière narrative. A côté, par exemple, de la légende et du conte merveilleux, se rencontrent des récits étiologiques, semi-historiques ou plaisants. D'évidence, cette diversité, au Ier=VIIe siècle, témoigne que le narrateur ou son auditoire diffère quant à l'âge, au sexe et à la mentalité. L'attitude du narrateur à l'égard de ce qu'il rapporte est fort significative encore que très normale, dans un tel « climat » sociologique et intellectuel. Même quand il s'agit de contes plaisants, celui qui parle n'est point libre. *A fortiori* se sent-il plus enchaîné encore s'il narre une légende ou les exploits d'un héros et de sa tribu. Ses auditeurs le guettent, prêts à le reprendre, à le ramener au récit par ailleurs souvent entendu. Pour le conte merveilleux, la contrainte vient de plus loin puisque, dans ce cas, le narrateur se trouve en contact avec le monde de l'invisible

1. L'ouvrage d'Henri Basset, *Essai sur la Littérature des Berbères* (Alger, 1920) permet de suggestives comparaisons avec la littérature arabe, à l'époque considérée.

et des djinns[1]. Ce respect en quelque sorte inné pour la matière du conte se renforce avec le temps, par l'entrée en jeu du « fait islamique ». Tout récit relatif à la personne de Mahomet, à ses luttes contre le Paganisme, à ses compagnons et à sa famille prend par son sujet même une valeur particulière ; il développe certes le goût de l'apologétique mais implique en même temps la conservation et la transmission d'un fonds intangible. Appliqué à des thèmes différents, ce même respect, on a lieu de le croire, semble avoir joué chez les convertis ayant abjuré le Judaïsme ou le Christianisme ; tout incite en effet à estimer — sans qu'on puisse en faire la preuve — que les apports ajoutés par eux au fonds strictement arabe furent l'objet d'une considération inspirée par le particularisme ethnique mêlé à une obscure vénération du passé aboli.

Ici d'ailleurs, des correctifs s'imposent d'emblée. D'abord, est-il besoin de le signaler ? nulle frontière n'existe — abstraction faite de la fable et du conte plaisant —, dans cette littérature narrative entre ce qui est la légende et ce qui est l'histoire ou, plus précisément, entre ce qui relève du merveilleux, et ce qui se teinte d'historicité. Les récits du *Coran*, à ce propos, constituent un témoignage sans appel. Les développements sur la création du monde, sur la création d'Adam, sur Moïse, Noé, Abraham, Jésus ou Marie, tout autant que ce qui concerne le châtiment des tribus anéanties — dans la Péninsule Arabique — réfèrent à des événements tenus pour historiques[2]. Ce ne sont point des exemples donnés à titre symbolique. Ce sont des faits. C'est à ce titre d'ailleurs qu'ils prennent leur force en tant qu'argument propre à inciter au repentir et à la conversion. De même en dut-il aller pour les récits étiologiques ou semi-historiques dont, malheureusement, nous ne possédons que des versions tardives, de la fin du IIe=VIIIe siècle et du début du suivant. Dans le *Livre des Tiares*, par exemple, les narrations mises dans la bouche de « transmetteurs » anciens se présentent comme le rappel de faits véridiques ; or, sous leur habillement sud-arabe, les expéditions des rois ḥimyarites vers l'Inde, la Chine ou l'Occident laissent paraître sans peine les épisodes du *Roman d'Alexandre*. L'historicité accordée à ces contes, par les Arabo-Musulmans, dès le Ier=VIIe siècle,

1. Pour les faits de ce genre, dans le monde berbère, v. H. Basset *op. cit.*, 105.

2. Très typique à cet égard est la façon dont est fait, dans le *Coran*, XVIII, 8-25, le récit sur les Sept Dormants. En la forme où nous le présente la Vulgate coranique, deux versions sont colligées. Dans le verset 24, il est fait appel au témoignage d'Allah pour établir la véracité de certains détails de la narration.

est d'autant plus admissible que les chroniqueurs ultérieurs leur assignent une place dans leurs ouvrages : au VIII^e=XIV^e siècle, Ibn Ḫaldûn lui-même, laborieusement et avec gravité, les passera au crible de sa critique pour en condamner les détails excentriques.

Dès le I^er=VII^e siècle, cette littérature atteste donc la curiosité marquée par les Arabes pour leur passé et les événements de leur temps[1]. Cependant, la diversité de l'auditoire auquel est destinée cette masse de légendes et de récits semble avoir conduit à ne point leur attribuer une égale historicité. Dans les contes facétieux, notamment dans les « Contes de Sots et de Fous », souvent liés à un dicton et à son origine, il est donné à penser que le public du temps a vu fréquemment — mais non toujours[2] — une malignité intentionnelle à l'adresse d'une tribu rivale taxée de lâcheté, de ladrerie ou de bêtise.

L'étude des termes utilisés pour signifier les différents genres narratifs peut, d'autre part, nous éclairer sur l'estime où l'on tient ces contes, sur la crédibilité qu'on leur accorde et, aussi, sur l'intérêt porté à leur transmission. Sur ces points, le témoignage du vocabulaire coranique est capital. Même quand le terme n'y figure point, cette absence suggère encore des hypothèses qui ont leur prix[3]. Nous n'y relevons point le vocable *ḫurâfa* très usuel à une époque ultérieure avec une valeur nettement péjorative : « conte de bonne femme », « conte fabuleux », « conte merveilleux » surtout apprécié d'un auditoire féminin ou puéril[4]. A la place de ce vocable, on rencontre le terme pluriel *asâṭîr* « contes » « légendes » « histoires du passé »[5]. De ce terme

1. Évidemment cette curiosité explique le développement pris si rapidement par la littérature du *Ḥadîṯ* et aussi par l'histoire. Cf. Goldziher, *Muhammadanische Studien = les Traditions Islamiques*, trad. Bercher, 258.

2. Dans nos textes, l'anecdote réfère souvent à un personnage proverbial du genre Gribouille auquel on découvre une réalité historique. Par ex. pour le proverbe *'aḥmaqu min Duġa* « plus sot que Duġa (nom de femme) » v. les récits étiologiques de Mufaḍḍal ibn Salâmâ, *Fâḫir*, 24 ; 'Askari, *'Gamhara*, 101, repris par Maydâni, *Maǧma' al-amṯâl*, Caire (1^re éd.), I, 193 = 3^e éd., I, 228 et Freytag, *Arabum Proverbia*, I, 395. Il est difficile de savoir si le récit est ancien ou s'il n'est pas le résultat d'une « sollicitation » d'un érudit du III^e/IX^e siècle. De toute façon, on le voit, ce genre de récit rejoint le conte étiologique.

3. Sur ce problème, v. R. Brunschvig et J. Schacht, *Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran*, dans *Studia Islamica*, (1956), 20-32.

4. Le terme, avec son pl. *ḫurafât*, est employé par Ibn Nadîm, au IV^e/X^e siècle, dans *Fihrist* (éd. Flügel), 319, dans l'énumération d'ouvrages d'imagination, à côté de *maṯal* « fable », *aḫbâr* « récits ». Il paraît bien s'agir de narrations appréciées d'un public friand d'épisodes merveilleux.

5. Le terme se trouve une dizaine de fois. Les commentateurs du *Coran*, comme Bayḍâwi, y voient un pluriel de *usṭûra* (nulle part attesté) qui, évidemment, réfère à

coranique est-il permis d'inférer l'existence, dès le Ier=VIIe siècle, d'une littérature légendaire ayant un double aspect : les *asâṭîr* étaient-ils destinées à un public masculin et les *ḫurâfât*, aux femmes et aux enfants ? Cette hypothèse n'est pas absurde. La coexistence de deux fonds légendaires est bien connue[1]. D'autre part, la prédication coranique, surtout sensible aux attaques des adversaires masculins, ne reprend que le vocabulaire de ces derniers. Une telle hypothèse ne saurait cependant être tenue pour plus qu'elle ne suppose. Tout au plus peut-on induire comme admissible que, pour le public hedjazien, tout au moins en partie, il ne semblait point séant de faire appel à des « histoires du temps passé » pour toucher sa raison. Ce fait pourra être enregistré bien plus tard. Peut-être est-il à l'origine d'un certain mouvement tendant à réhabiliter partiellement cette littérature narrative[2]. A côté du terme *asâṭîr*, le *Coran* utilise une série d'autres vocables qui avec lui forment contraste. Ce sont des noms verbaux substantivés comme *maṯal* (au pl. *amṯâl*) « parabole », peut-être « fable », — *nabâ'* (au pl. *anbâ'*) « récit [du passé] comportant un enseignement »[3], — *ḥadîṯ* (avec deux fois le pl. *aḥâdîṯ*) « discours », « propos »[4] et aussi « histoire [d'un Prophète] » donc comportant également un enseignement[5], — *qaṣaṣ* « récit [référant à un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament] »[6], — enfin *ḫabar* (pl. *aḫbâr*)

ιστορια. Son sens coranique est loin d'être précis ; le mot évoque certaines acceptions du latin *historia* « contes », « légendes » ; dans son contexte coranique, il semble toutefois plutôt prendre le sens de « récits du passé » donc peu capables d'apporter la conviction. Tel est le sens dans : *Ceci n'est qu'histoires des Anciens !*, *Coran*, VI, 25 et *passim*.

1. Pour les faits berbères, v. H. Basset, *op. cit.*, 179 sqq. Le *Coran* ne cache point son dédain à l'égard du sexe féminin et de ses frivoles propos, v. en particulier sourate LXXXVIII, 11 : *là (= du Paradis), ils n'entendront nulle [femme] caquetant.*

2. A la fin du IIIe/IXe siècle, Mufaḍḍal ibn Salâma, *Fâḫir*, 137, rapporte une anecdote où l'on voit Mahomet, en personne, faire des contes plaisants à ses femmes. Pour réhabiliter le genre, on n'hésitait point à choisir un exemple venu de haut !

3. Le sens de « récit du passé » est le plus fréquent. Dans plusieurs passages, on trouve toutefois l'expression *anbâ' al-ġayb* « récits sur l'Inconnaissable » c'est-à-dire probablement : sur le Jugement Dernier. Comme on le voit, l'idée d'édification se retrouve encore, dans ce dernier cas.

4. Le sens est net dans *Coran*, IV, 41, 77, 86.

5. Ainsi dans *Coran*, XX, 9 ; LXXIX, 15, *ḥadîṯ Mûsâ* « l'histoire de Moïse ». On rejoint ici le sens de *nabâ'*.

6. Ce terme, non attesté au sing., dans le *Coran*, paraît être senti comme un collectif fournissant un accord féminin sing. ; ainsi dans Bayḍâwi (éd. Fleischer), I, 352 sur *Coran*, III, 175 (= 176 de l'éd. Flügel). Dans *Coran*, III, 62 (= 55 de l'éd. Flügel), le mot, de sens imprécis, paraît simplement signifier « action de narrer », « narration » ; mais, ici encore, le terme réfère à une déclaration sur la nature de Jésus.

employé cinq fois avec l'idée d'« information », de « rapport sur un fait éprouvé, connu »[1].

L'étude de cette terminologie mène à d'intéressantes déductions. Par le *Coran* est posée, à la conscience des premières générations musulmanes, l'idée que sa littérature orale n'est point une. Un sentiment des valeurs va s'imposer et se développer. Une distinction plus ou moins marquée en découle, entre ce qui est du domaine du conte merveilleux ou de la légende et ce qui relève du récit édifiant plein d'historicité. Ce qui, dans le *Coran* est *nabâ'*, *ḥâdîṯ*, *maṯal* ou *qaṣaṣ* va donc constituer, si l'on peut dire, un nouvel aliment de base pour la littérature narrative, à l'époque qui nous intéresse. Le vieux fonds n'est point supprimé par le « fait coranique ». Il est simplement ou bien éclipsé pour tout ce qui touche le conte merveilleux, ou bien utilisé — enrichi d'éléments nord-arabes, yéménites, judéo-chrétiens, etc., — pour illustrer, circonstancier, parfois éclairer les récits coraniques. Dans l'espèce d'interlude qui sépare l'apparition de ces récits coraniques et la fixation écrite des amplifications reçues et classées par les exégètes et les chroniqueurs arabo-musulmans, entrent en jeu toutes les influences, « arabogènes » et « non-arabes », populaires et semi-savantes, folkloriques et semi-historiques dont nous décelons souvent l'origine grâce aux « chaînes de garants ». On sent bien que, dans ce travail, les générations du I^er^=VII^e^ siècle ont eu un rôle déterminant. Avec toutes les réserves d'usage, on est admis à dire que dans tous les domaines d'une activité se développant à tâtons, durant cette période, l'influence prépondérante de l'arabisme se retrouve ici comme ailleurs. L'apparition du « fait coranique » ajoute un élément mais ne modifie pas le processus. Cette remarque vaut également pour la littérature narrative nettement historique. Le vocabulaire, dans une certaine mesure, révèle cette superposition des faits islamiques au fonds arabe. Le glissement de sens du terme *ḥadîṯ*[2] est fort révélateur. Très caractéristique aussi est l'éclipse du mot *nabâ'* par le terme *qaṣaṣ ;* à partir d'un moment difficile à fixer, mais qui doit

1. Sur les rapports de la racine *ḫbr* avec l'hébreu et l'éthiopien, v. Rosenthal, *History of muslim historiography* (Leyde 1952), 10. A noter qu'en dehors des cinq passages coraniques où le terme *ḫabar* est ainsi déchiffré, on trouve deux emplois d'une forme *ḫubr* avec le sens de « science ». La notion *ḫabar* « information reçue et retransmise » est en partie confirmée par le terme *ḫabîr* « informé », très usuel dans le *Coran* comme appellatif divin.

2. Du sens de « propos » « récit », attesté par le *Coran*, on est passé à celui de « dit(s) » tenu(s) par Mahomet ou sur Mahomet et ses compagnons ». Cf. Goldziher, *Muhammadanische Studien* = traduction Bercher, 11.

coïncider avec le développement intellectuel de Bassora et de Coufa, après 50=670, le *qaṣaṣ* désigne une sorte de récit fait par des « sermonnaires » populaires nommés *qâṣṣ*[1] qui brodent sur un passage narratif du *Coran*. Enfin, plus typique encore, est la place que dans cette littérature paraît prendre peu à peu le *ḫabar*, à côté du *ḥadîṯ ;* le vocable, on est admis à le croire, a dû assez tôt se teinter d'une nuance nouvelle ; ce n'est pas une « information » en général, mais une « information d'ordre « événementiel » ou biographique », une « donnée historique » ou sentie comme telle. Sur bien des points, par le *ḫabar* on touche — selon nos conceptions — à la légende étiologique. Cette idée est toutefois étrangère à la mentalité de l'Arabo-Musulman, à cette époque. Le *ḫabar* se développe donc dans des sens très divers, alimenté par les recherches sur les généalogies, par l'antagonisme entre tribus ou entre groupes se disant sud-arabes ou nord-arabes, par le zèle à conter les débuts de l'Islam et son expansion, par tout ce qui enfin procède de la curiosité pour les choses du temps jadis.

Ainsi qu'on peut le constater, l'ensemble de cette littérature narrative nous permet d'évoquer certains des problèmes qui se sont posés à la conscience arabo-musulmane, au I^er^=VII^e^ siècle. Si mal connue que cette littérature risque de demeurer, elle nous permet de sentir combien le milieu où elle est née est traversé de courants disparates. L'Islam, c'est l'évidence même, est le facteur dominant. Par lui, en ce domaine comme en bien d'autres, tout se trouve posé : conservation du fonds pré-islamique, incorporation ou rejet des éléments compatibles ou incompatibles avec le nouvel état de choses, intégration des éléments non-arabes. Dans les textes que nous possédons, nous saisissons bien ou mal la façon dont a été traitée cette littérature narrative, pour ne point trop détoner. Par là, nous nous apercevons combien cet héritage du passé pèse lourdement sur des secteurs essentiels de la culture islamique comme l'exégèse ou l'historiographie médiévales.

Régis BLACHÈRE.

1. Sur cette littérature du *qaṣaṣ* à Bassora, v. Pellat, *Le Milieu baṣrien et la formation* de *Gâḥiẓ* (Paris, 1953), 108 sqq.

TABLE DES MATIÈRES

J. Nougayrol. — Présages médicaux de l'haruspicine babylonienne 5-14
J.-G. Février. — La grande inscription dédicatoire de Mactar. 15-31
A. Caquot. — Remarques sur le Psaume CX 33-52
A. Caquot. — Sur quelques démons de l'Ancien Testament (Reshep, Qetel, Deber) 53-68
M. Philonenko. — La notice du Josèphe slave sur les Esséniens. 69-73
R. Blachère. — Regards sur la littérature narrative en arabe au 1er siècle de l'hégire 75-86

TABLE DES ILLUSTRATIONS

La vignette figurant sur la couverture et au titre représente le texte d'une petite tablette de Ras-Shamra qui a été publié dans la revue *Syria*, t. XXI, p. 139. On y lit les noms de sept villes du royaume d'Ougarit : *Qrt*, *Šlmy*, *Ary*, *Šmry*, *Aġt*, *Dmt* et *Ykn'm*, accompagnés du nombre de sicles (d'argent) — de ½ à 2 ½ — dus par chacune de ces villes.

Planche I. L'inscription dédicatoire de Mactar (Début) 14
Planche II. L'inscription dédicatoire de Mactar (Milieu et fin).. 22

DÉPOT LÉGAL : 1er TRIMESTRE 1957